

Vorträge

über

Protestantismus und Katholicismus

von

W. O. Dietlein,
l. th., prof. e. o.

Halle,
Eduard Anton.
1854.

Vorträge

über

Protestantismus und Katholicismus

von

W. O. Dietlein,
l. th., prof. e. o.

Halle,
Eduard Anton.
1854.

Sr Hochwürden dem Herrn Professor
Dr. Hengstenberg
von
[illegible]

Vorträge

über

Protestantismus und Katholicismus

von

W. O. Dietlein,
l. th., prof. e. o.

Halle,

Eduard Anton.

1854.

Vorwort.

Die nachstehenden Blätter zu veröffentlichen, bewegt mich ein einfaches Pflichtgefühl. Jede Zeit hat ihre großen Grundgedanken; aber sie hat auch ihre Vorurtheile, die mit jenen zugleich aufschießen, und in die Gemüther hineinwachsen. In Verfolgung der ersteren, nimmt mancher, unvermerkt und wider Willen, von den letzteren etwas an, weil er, aus Mangel an Muße oder aus welchen Anläßen sonst, den einen festen Gesichtspunct nicht hat finden können, von welchem aus sich über den Unterschied beider eine ihn selbst befriedigende Rechenschaft geben läßt. Wer nun hier, durch Beruf und Lebensführung, in den Stand gesetzt ist, zu dieser Rechenschaft einen, wenn auch noch so schwachen, Beitrag zu geben, der würde seine Pflicht versäumen, wenn er dieser Aufgabe sich entziehen wollte.

Diejenigen werden mich verstehen, welche mit Ernst bestrebt sind, den großen Grundgedanken unserer Zeit zu dienen, ohne den Vorurtheilen, welche damit verwachsen sind, anheim zu fallen. Ist es mir gelungen, diese Vorurtheile mit voller Schärfe von der Wahrheit abzuscheiden, so wird das von solchen Lesern nicht verletzend gefunden, sondern willkommen geheißen werden.

Mein Bestreben war, gegenüber nicht etwa nur den sogenannten katholisirenden Neigungen, sondern auch den mancherlei Abschwächungen entgegen, die sich innerhalb der evangelischen Kirche die großen Anschauungen der Reformatoren haben gefallen lassen müssen, diesen geschichtlichen, lebendigen, und seiner innersten Lebenstriebe klar bewußten Protestantismus der Reformationszeit in ein möglichst helles Licht zu stellen. Denn nur der versteht den Protestantismus, der ihn so als eine lebendige, geschichtliche Thatsache sich vergegenwärtigt. Wer ihn aber so versteht, der wird in ihm Kräfte der evangelischen Wahrheit entdecken, die man heutzutage meint, von aller Welt Enden her erst zusammen borgen zu müssen, um damit dem todten Protestantismus, den man selber hegt, zum Leben zu verhelfen. Wer ihn so versteht, der wird für ihn auch einer Begeisterung fähig sein, die sich nicht durch alle Verworrenheiten der heutigen Kirche stören läßt. Er wird auch der Treue fähig sein, an der Stelle, an welche Gott ihn gestellt hat; und durch diese Treue wird er, wenn nichts weiteres, das Bewußtsein mindestens sich bewahren, daß inmitten der Verworrenheiten der heutigen Kirche nicht ihn die Schuld trifft, zu den alten Verwirrungen noch neue hinzu zu thun.

Erster Vortrag.

Die Kirchenfrage und die Lehre von der Glaubensgerechtigkeit.

Den Gegensatz wollen wir betrachten, welcher in der christlichen Kirche der abendländischen Völker dadurch gebildet wird, daß ein großer Theil derselben, unter dem Bischofe von Rom vereinigt, von sich behauptet, er sei, mit Ausschluß der übrigen, die eine allgemeine Kirche, die Christus gestiftet; während der andere Theil, gegen diesen Anspruch protestirend, unter dem Namen der protestantischen Kirche zusammengefaßt erscheint.

Ein Protest, eine Verneinung ist es, was zunächst als das Einigende dieser letzteren sich darstellt. Es liegt nahe, von vornherein dies als einen ungünstigen Umstand anzusehen. Die Gegner des Protestantismus ermangeln nicht, aus demselben sofort zu ihren eigenen Gunsten Schlüsse zu ziehen. Protestanten selbst kommen ihnen dabei zu Hülfe. Der Protestantismus, als eine Einheit von nicht blos verneinendem, sondern bejahendem Inhalte, scheint, wenn er das je gewesen, mindestens in unserer Zeit Vielen ganz aus dem Bewußtsein zu verschwinden. So oft aus den verschiedenen innerhalb des Protestantismus vorhandenen Bekenntnißgemeinschaften je etliche zu irgend etwas, als dem was sie verbinde, zusammmentreten, so müssen sie fürchten, je von ihren besonderen Gemeinschaften als Abtrünnige verklagt zu werden. Unser Unternehmen selbst, vom Protestantismus als einer gemeinsamen Sache, dem Katholicismus gegenüber, zu sprechen, muß von großen Massen protestantischer Christen den achselzuckenden Vorwurf gewärtigen: daß wir unsere Zeit nicht verstehen.

Schwierig allerdings mag es auch sein, unsere Zeit zu verstehen. Denn sie sagt von sich selbst sehr widersprechendes aus. Hört man die einen, so ist die christliche Kirche, des Zerfalles müde, den sie als christliche hat, auf dem besten Wege, sich bald ganz in römische Kirche zu verwandeln. Andere finden, nicht ganz so kühn, daß der Zug aller besseren Elemente zur lutherischen Kirche immer unwiderstehlicher werde. Noch andere sehen ganze Länder bereit, in ein einfaches Bibelchristenthum alle ihre Gegensätze zu verschmelzen, und jenes lästige Ding, was man Kirche nennt, endlich völlig entbehrlich zu machen. Noch andern zu glauben, so geht der Zug der Zeit auf eine Revision aller bisherigen Streitigkeiten durch neue Propheten, Apostel, Lehrer, damit endlich der christlichen Kirche die verlorene Kirche in Gestalt einer neu-apostolischen wiedergegeben werde.

Die Erklärungen, welche unsere Zeit von sich selber giebt, widersprechen, wie man sieht, einander gar sehr. Die Zeit versteht sich also selbst nicht; darum wird uns der Vorwurf nicht eben hart dünken, wenn man uns sagt, daß wir sie nicht verstehen. Vielleicht läßt sich jedoch eins in allen den erwähnten und nicht erwähnten Widersprüchen als das gemeinsame ausscheiden; einig, scheint es, ist unsere Zeit darüber, an die eine heilige allgemeine Kirche Christi nicht zu glauben.

Und doch spricht man auch wieder von den katholisirenden Neigungen unserer Zeit. Katholisirend, das würde, dem Wortverstande nach, bedeuten: nach der allgemeinen Kirche zurückstrebend. Das aber kann mit jenen katholisirenden Neigungen unmöglich gemeint sein, denn von solchem Streben ist, wie gezeigt, vielmehr das Gegentheil vorhanden. In der That ist auch damit etwas anderes gemeint, und zwar abermals etwas sehr Mannichfaltiges. Katholisirend nennt man z. B. diejenigen, die sich nach der römischen Kirche deshalb sehnen, weil dieselbe dem Genusse des Schönen in der Religion mehr Nahrung als eine andere Kirchengemeinschaft darbiete. Ihnen kann dabei Lehre und Verfassung der römischen Kirche völlig Nebensache sein, ja es sind solche unter ihnen, denen Lehre und Verfassung eine sehr lästige Beigabe zu ihrem künstlerischen Genusse erscheint. Andere heißen katholisirend, weil sie eine kirchliche Verfassung, ähnlich der in der römischen Kirche,

anstreben, oder sich deshalb zur römischen Kirche wenden. Unter ihnen sind solche, welche in der Lehre oder in anderen Punkten unrömisch gesonnen sind. Aber auch bei denen, welche in allen Punkten mit dem römischen oder mit einem ähnlichen Kirchenwesen sich befreundet haben, unterscheiden sich solche, welche das alles sich in vergeistigender Weise zurechtlegen, von denen, welchen gerade das Feste, Handgreifliche einleuchtet, und die letzteren pflegen auf die ersteren als auf Verfälscher, oder doch als auf Leute, die höchstens in der Vorschule zum wahren Katholicismus stehen, zu blicken. Noch andere, die als Katholisirende nach der römischen Kirche hinblicken, oder als Gutkatholische in der römischen Kirche selbst stehen, weichen wesentlich von einander dadurch ab, daß ein Theil von ihnen eifrig vor jeder Verwechselung zwischen Katholicismus und Jesuitismus warnt, während der andere Theil in der Gesellschaft Jesu den eigentlichen Stützpunkt, die rechte Entfaltung der katholischen Grundgedanken erkennt. Hierüber und über ähnliches herrscht große Verschiedenheit nicht etwa nur bei den wogenden Massen, sondern in den bestimmenden Kreisen des römischen Katholicismus, bis zu den Spitzen hinauf. Nehmen wir zu alle dem andere, die gleichfalls als katholisirende gelten, die aber doch mit römischer Kirche nichts zu thun haben wollen, so zeigt sich, wie Mannichfaltiges sich unter den sogenannten katholisirenden Tendenzen der Zeit vereinigt findet. Es möchte daher scheinen, daß das Verständniß unserer Zeit über das was Katholicismus sei? nicht minder als das Bewußtsein des Protestantismus, in Verwirrung liege.

Auch ist dies erklärlich. Denn Beides hängt sehr genau zusammen. Das wahrhaft Allgemeine wird nie da sein, wenn nicht in ihm ein steter Protest gegen alle derartigen Besonderheiten ist, die sich unter dem Namen des Allgemeinen an dessen Stelle setzen möchten. Wahrhafter Katholicismus und Protestantismus sind dasselbe, beide können nur mit einander verstanden werden.

Unsere Zeit katholisirt — etwas Wahres wird wohl, trotz der widersprechenden Dinge, die unter diesem Worte vereinigt werden, an der Behauptung sein. Zu dieser falsch katholisirenden Richtung wird allerdings vieles nicht zu rechnen sein, was von der gemeinen Meinung, die den Unterschied zwischen wahrer

und falscher Katholicität, nicht versteht, als katholisirend beargwöhnt wird. Wiederum werden wir manches dahin mit zu rechnen haben, woran diejenigen, welche gegen die katholisirenden Neigungen zu eifern lieben, nicht denken. Unsere Zeit katholisirt, darin nämlich: daß aller Orten irgend eine besondere Erscheinung, eine alte oder neue oder erst noch zu machende, als das allgemeine, als allgemeine christliche Kirche umfaßt wird. Ein solches Katholisiren ist aber der gerade Gegensatz, nicht nur alles wahren Protestantismus, sondern auch alles wahren Katholicismus. Die allgemeine Kirche Jesu Christi ist zwar auch, der Welt gegenüber, etwas Besonderes. Dies erklärt, rechtfertigt aber nicht jene in der Christenheit stets wiederkehrenden Neigungen, statt der allgemeinen Kirche Christi irgend eine besondere Kirche unter dem Vorwande, es werde dadurch nur die Besonderheit der allgemeinen Kirche, gegen die Welt verwahrt, unterzuschieben. Es kann allerdings dieses Vorgeben ein begründetes sein, wie es denn, nach unserer Ueberzeugung, ein begründetes war den Irrlehrern der alten Zeit gegenüber, gegen welche die Kirche, ihre Besonderheit als Kirche Jesu Christi des im Fleische erschienenen Sohnes Gottes verwahrend, sich als die wahrhaft allgemeine behauptet hat. So müssen wir auch zugeben, daß, wenn wir die besonderen Kirchen der Gegenwart, deren jede die eine allgemeine zu sein behauptet, in diesem Range nicht anerkennen, diese Nichtanerkennung eigentlich erst bei jeder eine Prüfung voraussetzt, ob sie nicht doch etwa in ihrer Besonderheit nur die Besonderheit der einen allgemeinen Kirche Christi, der Welt gegenüber, verwahre? Diese Prüfung nun ist ja freilich eine sehr ernste, weitschichtige Angelegenheit. Alle unsere in den nachfolgenden Vorträgen anzustellenden Betrachtungen werden zu derselben einen nur kleinen Beitrag geben. Da wir aber hier, noch vorweg vor aller Erwägung, die in unserer Zeit unter dem Namen der allgemeinen Kirche auftretenden besonderen Gemeinschaften als dazu nicht berechtigte, nicht wahrhaft katholische, sondern falsch katholisirende bezeichnen, so könnte man diese Behauptung allerdings einigermaßen beanstanden. Doch bleibt sie jedenfalls, nur mit dem Vorbehalte, daß von einer derselben sich wahre Katholicität erweisen ließe, für die übrigen in ihrem Rechte. Und der Satz behielte also, trotz aller Anstände, seine

Gültigkeit: unsere Zeit, in dem angegebenen Sinne, ist eine katholisirende.

Damit verdunkelt sie aber, wie bereits bemerkt, allen wahren Protestantismus nicht nur, sondern auch allen wahren Katholicismus. Beides, wie gesagt, gehört zusammen; beides gehört zu der einen allgemeinen Kirche Christi wesentlich. Wird beides verdunkelt, so ist die Kirche Christi selbst in Schatten gestellt. Und daß dies in unserer Zeit der Fall sei, stehen wir nicht an, zu behaupten.

Dies scheint trostlos; und es kann uns dabei nur das aufrecht erhalten, was wir mit der gesammten Christenheit gemeinsam bekennen: der Glaube, daß die eine allgemeine Kirche sei. Auch wenn sie gar nicht gesehen werden könnte, glauben wir sie. Wäre es wahr, daß sie unter allen Umständen und in der Weise, wie es etliche fordern, gesehen werden müßte, so würde dieser Trost freilich nicht verfangen. Dann freilich würde es sich empfehlen, doch lieber, wenn auch mit Selbsttäuschung, zu einer jener besonderen Gemeinschaften zu greifen, die sich in unserer Zeit als die eine allgemeine Kirche darbieten. Jede von ihnen bestärkt uns gern in der Trostlosigkeit über die Zerrüttung des Ganzen, über die Verdunkelung der Einheit und Wahrheit im Ganzen, aber jede mit dem Vorbehalte, daß in ihr doch die Einheit und zugleich die Allgemeinheit gefunden werde.

Indeß, wir haben den besseren Trost: wir glauben die eine allgemeine Kirche. Ueber ihre Verdunkelung sind wir um so beruhigter, als wir in den Weissagungen der Schrift, welche die Zukunft der Kirche betreffen, das alles vorausverkündigt finden.

Als der Herr von seinen Jüngern gefragt wurde, wann und woran erkennbar er zum Endgerichte erscheinen werde? (Mtth. 24), da antwortete er: sie möchten sich nur ja darüber nicht täuschen, daß dazwischen noch eine lange, und zwar eine von steten Irrsalen erfüllte Geschichte der Kirche liege, zugleich durchtönt von allem möglichen Kriegslärm und Jammer der Weltgeschichte, in welchem allem doch stets nur erst der Anfang der Wehen des Weltendes zu erkennen sei; dies selbst komme nicht eher, als bis allen Völkern das Heil verkündigt sein werde. Wenn daher (V. 15) jene im alten Bunde über Jerusalem geweissagten Gerichte einbrächen, so hätten sie dies nicht für das Ende, sondern für eine zum Gebrauche aller Mittel irdischer Vorsicht auf-

fordernde Schickung anzusehen; denn zwar werde das Elend so groß sein, daß es eigentlich das Ende nothwendig zur Folge haben müßte, aber, um der Auserwählten willen würden die Tage verkürzt, abgebrochen, eine neue Frist zu längerer Entwickelung gegeben werden. Wenn dann (V. 23) in dieser nun durch Jahrhunderte hindurch sich erstreckenden neuen Frist das die eine allgemeine Kirche fort und fort durchtönende „siehe hier ist Christus, oder da" zu ihnen dringe, so sei die ganze Regel, die er ihnen zu geben habe: glaubt es nicht, glaubt keinem von allen den falschen Sonder-Christi, die sich mit noch so täuschendem Scheine an die Stelle des einen allgemeinen Christus setzen möchten. Des Menschensohnes Gegenwart in seiner Kirche werde nicht, wie jene es glauben machen wollen, hier oder da sein, sondern dem Blitze gleichen, von dem sich kein Hier oder Da aussagen läßt, der vielmehr über den ganzen Horizont hin von Aufgang bis Niedergang auf die nächtige Verwirrung sein Streiflicht fallen läßt. Denn wo immer die Beute ist (Beute seiner erlösenden Liebe wie seiner richtenden Strenge), da überall werden sich wie Adler die Offenbarungen seiner Herrschergewalt blicken lassen. (V. 28.) Sofort aber (V. 29.) nach der Noth jener Gerichte über Jerusalem, werde diese lange, schwere und dunkle Geschichte der Kirche beginnen, und dann erst (V. 30) das Zeichen des Menschensohnes erscheinen; dann erst, aber nur dann erst werde sich sagen lassen: hier ist er, nicht nur der Kirche erkennbar, sondern in der Kirche auch der Welt sichtbar in all seiner Kraft und Herrlichkeit. Das aber wird das Ende dieser Weltzeit sein.

Worauf es denn also ankomme, in dieser langen, verworrenen Geschichte seiner Kirche, das sagt uns der Herr: den Sonderkirchlern nicht zu glauben, in welcher Art immer sie auftreten mögen, sondern uns an dem zu halten, was er zuvor gesagt. Ist dies, für alle und jede in dem Leben der Kirche uns entgegentretende Streitfragen, die stets geltende, oberste Regel unseres Verhaltens, so sind wir auch in den so besonders verworrenen heutigen Zuständen der Kirche Christi nicht in Verlegenheit, wie wir uns zu jeder einzelnen Erscheinung zu stellen haben. Der Ruf: siehe hier ist Christus, oder da, erschallt heutzutage vielstimmiger als je; wir werden all diesen Stimmen nicht glauben, sondern auf den Christus achten, der wie Blitz durch

die Nacht vom Aufgange bis zum Niedergange über alle diese Sondergemeinschaften hinleuchtet, und sorgen, daß an der Stelle, welche in seiner einen allgemeinen Kirche er uns angewiesen hat, uns die Adler seiner königlichen Macht finden, nicht seinem Strafgerichte, sondern seiner erbarmenden Liebe zum Raube.

An derjenigen Stelle der allgemeinen Kirche, in derjenigen besonderen Gemeinschaft des Bekennens und des Aneignens seiner Gnade, in welche er uns gestellt hat, sollen wir uns von ihm finden lassen. Zwar die Möglichkeit haben wir zuzugeben, daß wir durch gewissenhafte Prüfung uns zu der Ueberzeugung gedrängt sehen könnten, die Gemeinschaft, in welcher wir uns augenblicklich befinden, hindere uns an der Gemeinschaft mit ihm. Dann freilich müßten wir die augenblicklich innegehabte Stelle mit derjenigen vertauschen, an welche, unserm besten Verständnisse nach, er uns weist. In keinem Falle aber dürfte dieser Wechsel eine Vertauschung seiner allgemeinen Kirche mit irgend einer Sonderkirche sein. Bleiben wir, so bleiben wir nicht darum, weil wir diese unsere Bekenntnißgemeinschaft als die ausschließlich eine allgemeine Kirche ansähen, sondern weil wir hier am freiesten, im Bekenntnisse und Leben mit dieser Gemeinschaft, seine allgemeine Kirche bekennen können. Wechseln wir, so muß der Beweggrund unseres Wechsels der nämliche sein.

Ein Beitrag zu dieser Prüfung sollen die nachfolgenden Vorträge sein. Nichts weiter. Fern liegt uns eine solche Revision des Streithandels zwischen den verschiedenen Kirchengemeinschaften, die auf eine Wiedervereinigung der getrennten, sei es durch Uebertritt der einen in die andere, oder durch Sammlung aller in eine neu erfundene Gemeinschaft abzweckte. Die eine allgemeine Kirche, in welcher sie alle, mögen sie das anerkennen oder nicht, gesammelt sind, ist da; wir haben sie weder zu suchen noch erst zu machen. Ist sie, durch Schuld des Parteistreits, und durch des Herrn gerechtes Gericht über unsern Hader, verdunkelt bis zur Unsichtbarkeit: so ist es auch ihm, dem Herrn der Kirche, anheim zu stellen, wann er das bessern wolle. Ob er es, in dieser Weltzeit, überhaupt noch wolle? — wiewohl ich, nach meinem Verständnisse dessen, was er zuvor gesagt, dies sehr bezweifeln muß, so lasse ich diese Frage hier völlig offen. Mag man sie bejahen oder verneinen zu müssen glauben, auf

die Prüfung, um welche es sich hier handelt, darf ihr keinerlei Einfluß gestattet werden.

Von der Stelle aus, an welcher wir stehen, muß von uns die Prüfung, ob wir besser, ob wir nach des Herrn Willen an eine andere Stelle zu treten haben, veranstaltet werden. Sei es nun, daß wirkliche Zweifel über unsere Stellung im Protestantismus uns beunruhigten; sei es, daß wir nur zur Rechenschaft vor uns und vor andern unsere innere Ueberzeugung auseinandersetzen wollen — in keinem Falle dürfen wir, in dem Streben etwa, recht gerecht und unbefangen zu sein, unsere Stellung noch vor der Prüfung aufgeben, um die Dinge von vornherein aus dem Standpunkte der Gegner anzusehen. Eine vermeintliche Gerechtigkeit gegen den Widersacher, die nur Treulosigkeit ist gegen die eigene Sache! Hierüber sollte, da es sich von selbst versteht, zu reden gar nicht nöthig sein. Doch ist es nöthig; denn wir Protestanten kranken an dieser falsch verstandenen Gerechtigkeit. Sie hängt mit dem wesentlichsten Vorzuge des Protestantismus zusammen, aber sie selbst ist wahrlich kein Vorzug. Der Protestantismus, je wahrer er selbst ist, ist fortwährend bereit, auch gegen sich selbst, gegen alles Halbe und Falsche an ihm selbst zu protestiren. Darum wird er, wo er wahr ist, nie selbstgenugsam sein, vielmehr unbefangen gegen den Widersacher. Aber wenn er, um diese Unbefangenheit zu üben, sich selbst vorweg verleugnet, und auf die Gesichtspunkte des Gegners von vornherein eingeht, als verstände es sich von selbst, daß man die Sachen sogleich von dieser Seite anzusehen habe — so kann sich ein in dieser Weise selbstverleugnender Protestant fürwahr nicht wundern, wenn schon beim ersten Schritte, den er in der Prüfung der Gegensätze thut, sein Protestantismus wie ein Nebel verfliegt.

Vor allem schon in der Ordnung der Gegenstände, auf welche sich die Prüfung zu richten hat, wird es gelten, diesen Fehler zu vermeiden. Der römische Katholicismus, wenn er sich selbst rechtfertigen will, fängt mit der Lehre von der Kirche an. Protestanten sind meist sofort bereit, auf dieses Gebiet zu folgen. Aber indem sie das thun, sind sie im Grunde schon verloren. Denn sie sind im Grunde schon keine Protestanten mehr, sobald sie zugeben, daß man die Lehre von der Kirche feststelle, ohne Berücksichtigung und Vorentscheidung der Frage: was des Men=

schen Gerechtigkeit sei. Mögen sie sich Protestanten nennen, aber wahrlich von dem Protestantismus wissen sie nichts, der die Reformatoren trieb, vor allem und auf alle Gefahr hin nach des Menschen wahrer Gerechtigkeit zu fragen, ungeschreckt durch alle Bedenklichkeiten, daß sie durch diese Frage die Kirche beunruhigen und zerreißen könnten — denn das wußten sie, daß die wahre allgemeine Kirche Christi nicht durch die wahre Lehre von des Menschen Gerechtigkeit leiden werde; was aber vor dieser Lehre falle, das sei des Fallens werth. Das aber wissen neuere Protestanten sehr häufig nicht mehr. Sie streiten sich in die Frage, was Kirche sei? hinein, bevor sie in der Frage von der Rechtfertigung gemeinsamen Grund gewonnen haben. Es ist klar, daß das Ergebniß einer solchen Prüfung, daß die aus solchem Streite hervorgehende Kirche alles das, was von evangelischem Bewußtsein in Beziehung auf die Rechtfertigung des Menschen vor Gott, noch übrig war, vollständig in Schaum auflösen, oder im besten Falle als eine unwichtige Schulmeinung auf die Seite werfen wird.

Protestanten unserer Zeit hört man gern sagen: die Lehre von der Kirche sei die Stärke des Katholicismus, und unsere Schwäche. Wäre dem so, so wäre das Verfahren des Protestanten, bei Prüfung des Gegensatzes dem noch frischen Gegner auf dies Gebiet seiner Stärke zu folgen, eine nur noch größere Treulosigkeit gegen den Protestantismus. Inzwischen — jener Satz ist nicht wahr. Nicht an sich ist die Lehre von der Kirche eine Stärke des Katholicismus. Sie ist es, o ja, aber nur in den Augen dessen, der eine Kirche um jeden Preis will, sei es auch um den Preis des ganzen Inhalts, der Kirche zur Kirche macht.

Unsere Zeit ist auf diesem falschen Wege vielfach. Und darum ist, in den Augen unserer Zeit, die Kirchenfrage die starke Seite des Katholicismus, nämlich eines einseitigen Katholicismus. Und darum werfen sich auf diese Seite so Katholiken wie Protestanten; und darum geht das Verständniß so des wahren Protestantismus, wie des wahren Katholicismus verloren.

Es ist gesagt worden: unsere Zeit sucht nach Autorität, nach festgestellten Gewalten, unter welche die Willkühr eigenliebigen Meinens und Wollens gebeugt werde. Unsere Zeit „dürstet nach Gehorsam." Das ist in der Ordnung. Unsere Zeit spricht in sofern nur das tiefste Bedürfniß jedes sich selbst ver-

stehenden Menschen aus. Der geschaffene Wille, der geschaffene Geist ist nichts, wenn er nicht ruht und sich bewegt in etwas, was seinem eigenen Meinen, Wollen und Laufen voraus liegt. Wie ein Weltkörper nur dadurch Körper ist, daß er um eine Sonne kreist; wie er ohne das ins unendliche Leere verdampfen müßte — so ist der Mensch nichts, wo nicht die höhere Macht sein Denken und sein Thun bestimmt. Durst nach Gehorsam — das ist nicht eine Erfindung unserer Zeit, das ist die Geschichte jedes Lebens und der Menschheit. Die Frage ist nur: ob man einen Götzen, oder Gott und seine Gerechtigkeit zum Gegenstande des Gehorsams macht.

Unsere Zeit sucht die Autorität, das ist gesund. Aber sie sucht vielfach Autorität um jeden Preis, ohne Rücksicht, ob es ein Götzenbild oder eine Gottesmacht sei was sie findet. In dieser Hinsicht dürfte der Vorwurf, der in dem Namen „katholisirender Neigungen," die unserer Zeit zugeschrieben werden, liegt, nicht überall unbegründet sein.

Autorität — irgend welche beliebige — käme es nur darauf an, dann wäre in der Geschichte dieser Welt keine Erscheinung räthselhafter, als die der Reformation und des in ihr entstandenen Protestantismus. Damals als die Päpste zu Rom sich begrüßen ließen als die, welchen alle Gewalt gegeben sei im Himmel und auf Erden, als man zu ihnen sprach: du bist Hirt, du Arzt, du Steuermann, kurz du bist ein anderer Gott auf der Erde — da hätte ja aller Durst nach Gehorsam gelöscht, alle Qual des eigenen Wollens und Laufens beschwichtigt sein müssen. Und doch war es eben diese Qual, die zum Protestantismus trieb. Es war die Noth der Seelen, welche in jener Autorität keine wahre Befreiung des Menschen von seinem eigenen Meinen und Thun erkannten. Mitten im äußeren Drucke Entbindung aller wilden Gelüste, aller Selbstsucht und aller Selbstgerechtigkeit; ja, mitten im Zwange der Unterwerfung doch die Forderung an die Unterworfenen, sich selbst zu helfen mit eigenen Werken. Unterwerfung, und doch nicht Befreiung von dem Gefühle des eigenen Nichts, von welchem doch eben Befreiung ersehnend der Mensch nach der höheren Macht sucht, in die er aufgehend mit all seiner Eigenheit, zur Ruhe gelangen möchte. Von dem allen nichts. Dem Durste nach Gehorsam wurde wohl ein

Trank gereicht — aber der Trank war kochendes Gift, das schlimmer als aller Durst in den Eingeweiden wühlt.

Diese Seelennoth der Reformatoren, dieser Hunger nach der göttlichen Gerechtigkeit, dieser Durst nach wahrer Autorität, der die Reformatoren zu Protestanten gegen die bestehende Schein-Autorität machte — unsere Zeit blickt wie befremdet darauf hin, wie auf eine Märchenwelt, eine Welt wüster Träume, eine Welt von wirren Geistern, die mit ihrem leidigen Gezänk von Gerechtigkeit aus Gott doch nur Unfug und Verstörung angerichtet hätten, weil sie darüber das wesentliche vergessen hätten, nämlich Unterwerfung unter das Bestehende, Weiterbau an dem großen Gebäude der Ordnung und des Rechts. Glücklich, dem gegenüber, erscheint sich unsere Zeit, daß sie, von jenen Träumen zurückgekommen, nun wieder Kirchen baut, Kirchen bessert, von Kirche und Kirchenverfassung aller Orten redet, und alle Fragen, die etwa sonst noch Menschenseelen und Menschengewissen beunruhigen könnten, auf diese eine, eigentlich allein wichtige, nämlich auf die Kirchenfrage zurückführt. Denn was, außer der Kirchenfrage, sonst noch unsere Zeit anficht — die Gewissensschrecken sind es eben nicht, sondern die Fragen des Staats und des Zusammenlebens der Völker; und gerade diese, so scheint es, führen ja eben auf die Kirche, auf die Nothwendigkeit einer über alle Staatsgewalten mächtig hinübergreifenden Kirchengewalt, unter welcher alle Völker nur wie Glieder eines großen Kirchenstaates geschaart sein würden.

Auf dem letzten Kirchentage, nicht unserm evangelischen zu Berlin, sondern auf dem, welchen römisch-katholische Männer in Nachahmung dieser im Protestantismus erwachten Anregung zu Wien gehalten haben, ist in diesem Sinne, wiewohl mit mancherlei andern Worten, viel geredet worden. So trat unter andern einer auf, sprach von allerlei, sprach von der geistigen und der materiellen Entwickelung Deutschlands, sprach von den Säcularisationen geistlicher Güter und von der Aufhebung deutscher Kaiserwürde, überblickte die neuesten Streitigkeiten zwischen den Staatsgewalten und der Kirche, und gab dann schließlich das Mittel an, wie nach seiner Meinung der Welt zu helfen sei. „Die Glaubenslehre der Kirche," so sagte er, und es versteht sich, daß er die römische meinte — „ist das Schienengeleis, aus welchem die Menschheit nicht ohne Gefahr einer furchtbaren Ka-

tastrophe ausgleiten kann. Ein Auge, hoch genug, alles zu sehen und zu lenken, waltet“ — wer hier erwartet haben sollte, daß der Redner mit seinen Gedanken nun wirklich nach der Höhe, von wo alle gute und vollkommene Gabe kommt, hinaufblicken würde, der hätte sich getäuscht gesehen; denn dies Auge „waltet“ — so fuhr er fort — „in Rom; und seine Winke tragen die Bischöfe weiter. Wir bedürfen nicht nur ihrer,“ setzte er hinzu, „sondern aller Diener bis zum letzten Bahnwächter.... Der Anfang der Besserung muß beim Individuum sein; wenn die Völker wieder katholisch (natürlich ist römisch gemeint) sind, so entschwindet alles Mißtrauen gegen die Kirche, und, wie in Oesterreich, so setzen dann alle Fürsten ihr ganzes Sein für die Kirche ein; darum Gott mit uns und unserm Streben.“

Soweit der Redner des wiener Kirchentages. Bei vielen der in unserer Zeit als Vorkämpfer der Autorität Auftretenden ist das ein seltsamer Widerspruch, daß, während sie an den Gegnern des geschichtlich gegebenen Rechts das Machenwollen von Verfassungen nicht genug zu tadeln wissen, sie doch selbst sich beeilen, der Welt eine staatlich-kirchliche Verfassung anzuempfehlen, die, hätte sie auch sonst alles für sich, jedenfalls das gegen sich hat, daß sie die gegebene nicht ist, ja auch niemals — wie das jeder einsieht, der sich nicht selbst täuschen will — aus den gegebenen Bedingungen dieses Weltlaufs bis ans Ende, hervorgehen kann. Es scheint aber, daß eben diese Selbsttäuschung den eigentlichen Grundzug unserer Zeit bildet. Von den Verehrern der sogenannten constitutionellen Staatslehren bis herab zu den Verfassern socialistischer Theorien, und von den Freunden einer communistischen Menschheitsverfassung bis hinauf zu den Verkündigern einer unter dem römischen Papste geweideten Völkerheerde — sie alle vergessen, daß ihre der Welt angepriesenen Verfassungen Machwerke sind, nie gewesen, nie möglich. Der Menschen Wille, und Gottes Wille widersteht ihnen allen. Gott allein hat der Welt ihre Verfassung gegeben; und zwar hat gerade er, der, wenn er Ideale durchsetzen wollte, es wohl könnte, seine Verfassung auf der Menschen sündigen und unter das Gesetz der Sünde gethanen Zustand berechnet. Darum ist die von ihm gegebene Weltordnung eine nie fertige, in Staat und Kirche eine stets hinter dem Treiben der Sünde und des Wahns wie ins Unsichtbare zurücktretende. Das ist Gottes Gericht. Und wer eine fertige

Weltverfassung vor dem Ende der Tage plant, der widersteht den Gerichten Gottes.

Aber diese Selbsttäuschung, diese Voreiligkeit, woher kommt sie? Daher, weil man Autorität um jeden Preis will, ohne vor allem nach ihrem Inhalte zu fragen. Daher, daß man die Staats- und Kirchenfrage lösen will, ohne vor allem erst nach des Menschen Gerechtigkeit bei Gott, nach Gottes Gerechtigkeit bei den Menschen zu fragen.

Daher auch die Unfähigkeit unserer Gegenwart, die Reformationszeit mit ihren Gewissensschrecken, mit ihrem Ringen vor allem nach jedes einzelnen wiederherzustellendem Rechte bei Gott, zu verstehen. Unsere Zeit ist eine politische, in Staat und Kirche kommt der Mensch nur noch als Stoff für die geplanten herrlichen Gebäude der auf beiden Gebieten herzustellenden Ordnungen in Betracht. Die Staats- und Kirchenmänner unserer Tage scheinen sich das Wort des griechischen Philosophen: daß der Mensch ein politisches Geschöpf sei, angeeignet zu haben, und es noch einseitiger anzuwenden, als es der alte Heide je gemeint hat.

Wohl liegt ja etwas Wahres dieser Zeitrichtung zum Grunde.

Jedes Menschenlebens Aufgabe läßt sich in zweifacher Art fassen. Der Mensch ist berufen, seine Seligkeit zu schaffen — das ist die eine Art. Aber man kann zweitens sagen: der Mensch ist bestimmt, am Reiche Gottes zu bauen. Nach der ersteren Fassung erscheint als Zweck des Menschen er selbst. Nach der zweiten Fassung erscheint Gottes Reich als Zweck, der Mensch nur als Mittel, als Werkzeug oder als Stoff. Die erstere hat (für mißgünstige Augen) den Schein des Selbstsüchtigen; die letztere klingt aufopfernder, großsinniger. Wahr müssen sie beide sein, denn schriftmäßig wenigstens sind sie beide. Falsch wird jede von beiden sein, wenn sie einseitig, mit Ausschließung der andern, verfolgt wird. Man könnte die erstere Einseitigkeit die pietistische nennen, die zweite die katholisirende. Forderung wird also sein, beide Fassungen richtig zu verbinden. Da keine die andere ausschließen soll, so muß eine die andere einschließen. Welche ist die einschließende, welche die eingeschlossene?

Im Gebete des Herrn sind uns beide Fassungen gelehrt. Die ersten drei Bitten stellen den Menschen als strebend nach

Gottes Ehre, Reich und Willen dar, während die drei letzten einen um sich selbst, um seine Versöhnung, Bewahrung, Erlösung ringenden Menschen zeigen. Man könnte sagen: das erstere sei also das nächstliegende. Aber warum läßt der Hërr das andere folgen? Doch wohl, um anzudeuten: daß zwar Gottes Ehre und Reich unser oberster, erster und letzter Zweck sein soll; unser Heil aber sei, für uns, der Weg dazu. Dies ist noch deutlicher ausgesprochen in dem Schlußsatze, der aus den drei Bitten um das eigene Heil wieder in jenen obersten und letzten Zweck zurückführt. Ob der Herr selbst diesen Schlußsatz hinzugefügt habe, oder die Christenheit nach ihm? ist hier gleichgültig. Es ist kein Vorzug der römischen Kirche, daß sie diesen Schlußsatz fehlen läßt. Damit fehlt ihr am Verständnisse des Vater Unser etwas, und zwar eben das, worauf es hier ankommt. Beten wir um Gottes Reich, so sollen wir uns dabei besinnen, daß, für uns, die Arbeit am eigenen Heile der Weg dazu ist. Begeistern wir uns für die großen Gestalten, in denen Gottes Reich sich mehr oder weniger verwirklichen will, für Staat oder Kirche, so sollen wir darum doch nicht nach hohen Dingen trachten; das Reich Gottes „kommt wohl auch ohne uns;" Kirche ist und wird ohne daß wir sie machen; unsere Aufgabe für das Reich Gottes, für die Kirche und deren Ausbau, wird doch nur die sein, daß wir in unserm engsten Berufe Treue halten bis ans Ende. Darum steht ja auch in der Mitte zwischen dem dreifachen Gebete um Gottes Reich und dem dreifachen um unser Heil die eine Bitte: um das tägliche Brot. Wäre auch unser Beruf ein solcher, daß wir um die hohen Fragen der Kirche uns kümmern müssen, so werden wir selbst da uns mit dem täglichen Brote, mit der Durchhülfe von einem Tage zum andern begnügen. Zu sorgen auf weit hinaus, zu fragen: was soll aus der Kirche werden, wenn wir nicht endlich durch ein geschicktes Manöver die zerrissenen Glieder zu irgend einer Einheit bringen? das ist nicht eines rechten Beters Stimmung. Das mindeste aber, was wir nach all diesem fordern müssen, ist jedenfalls: daß wir durch alle großen Kirchenfragen uns vor allem auf die Seligkeitsfrage führen lassen; nur erst aus vollem Verständnisse dieser Frage kann Klarheit über das was die Kirche sei und werden solle, hervorgehen.

Will man sagen: die Kirchenfrage, und überhaupt die

Frage nach den Autoritäten in der Welt, sei die Frage des Katholicismus; die Seligkeitsfrage aber, die Frage nach dem Heile zunächst jedes einzelnen, sei die des Protestantismus: so möchte das nicht unrichtig sein. Es würde sich hiemit das bestätigen, was bereits bemerkt wurde: wahrer Katholicismus und wahrer Protestantismus schließen einander nicht aus, sondern ein. Sie bilden die beiden wesentlichen und untrennbaren Richtungen des christlichen Lebens. Das aber ist beider Verhältniß: daß der Katholicismus nur dadurch wahr ist, daß er den wahren Protestantismus einschließt. Nur derjenige Katholicismus würde also der wahre sein, bei welchem dies der Fall wäre.

Wir hätten somit auch eine Antwort auf das gefunden, was uns ganz im Anfange beschäftigte. Als eine Verneinung erschien uns anfänglich der Protestantismus. Ist es nur dies Nein, in dem er einig ist, oder hat er ein gemeinsames Ja? Diese Frage ist jetzt gelöst. Das Ja des Protestantismus, des wahren nämlich, ist der wahre Katholicismus; denn in dessen Namen geschieht es, daß er sein Nein gegen jeden blos scheinbaren, blos katholisirenden Katholicismus ausspricht.

Ein noch anderer Vorwurf ist damit gleichfalls beseitigt. Dieselben, welche den Protestantismus anklagen, nur im Verneinen einig zu sein, drücken dies auch, in gewissem Widerspruche gegen sich selbst, so aus: das gemeinsame in ihm sei die Erhebung des eigenen Meinen und Wollens gegen die Autorität. Ein gemeinsames Ja würde ihm denn doch damit zugestanden. Aber freilich ein solches, wodurch er sich einem noch schwereren Vorwurfe ausgesetzt sieht. Indeß, bereits haben wir gefunden, daß sein Ja ein viel besseres ist, als ihm hier zugestanden wird. Sein Ja ist vielmehr die Bejahung aller wahren Autorität, während sein Nein um so entschiedener gegen alle falsche gilt.

Man dürfte höchstens das noch in vorläufigen Zweifel ziehen, ob das vom wahren Protestantismus gesagte, auf den in der Geschichte seit nun drei Jahrhunderten aufgetretenen Anwendung leide? Dies wird sich weiterhin zeigen. Hier zunächst kommt es darauf noch nicht an. Sondern unser Satz ist: der wahre Protestantismus, das Suchen nämlich nach der wahren Autorität im Kampfe gegen alle Scheinautorität, ist ein berechtigtes, ein nothwendiges, ist das eine nothwendige in der Kirche. In ihm

ist das andere nothwendige, der wahre Katholicismus, mit gesetzt — und nur in ihm.

Indeß, als das Suchen nach der wahren Autorität erkannt, ist der wahre Protestantismus nur erst vorläufig erkannt. Das gemeinsame Ja in ihm wäre so nur ein gesuchtes. So ist es aber nicht. Wenn der Protestantismus die Heilsfrage der Kirchenfrage entgegensetzt, so geschieht es eben darum, weil, während die Kirchenfrage eine in tausend immer neuen Schwierigkeiten nie gelöste ist, die Heilsfrage ihre ein für allemal fertige Antwort hat, sobald man nur nicht durch jene andern Fragen dieser Antwort aus dem Wege geht. Das gemeinsame Ja, in welchem der Protestantismus besteht, ist nicht blos die Heilsfrage, sondern die Heilslehre; ja es ist eben die Lehre, daß das Heil ein in keiner Weise erst zu suchendes oder zu machendes sei, daß es vielmehr gegeben ist und geglaubt werden muß.

Und hiermit trifft er in den Brennpunkt der ganzen tausendgestaltigen Frage, in welcher sich die Menschen aller Zeiten, und auch unserer Zeit, suchend nach Autorität, suchend nach Halt und Inhalt für das sonst völlig nichtige eigene Meinen und Wollen, ruhelos auf und nieder treiben. Nicht fürwahr für irgend eine einzelne, wenn auch noch so wichtige, Frage des sittlichen Menschen, sondern für die ganze sittliche Frage jedes Menschen, wie der Menschheit überhaupt, giebt der Protestantismus, durch die Lehre von der Gerechtigkeit als der zu glaubenden und nicht erst zu machenden, die allein richtige Fragestellung, und die Antwort zugleich. Wer nicht diese Fragestellung, und nicht diese Antwort vor allem sich aneignet, der mag über die Kirchenfrage, der mag über Autorität in Staat, Kirche, im Wissen, im Können, in Sitte und Recht, noch so mühevolles erdenken — er wird mit all seinem Suchen keine Räthsel lösen, sondern nur neue noch in die alten hineinwirren.

Werden denn wir aber alle diese großen Welträthsel lösen? und sind etwa dazu diese Vorträge bestimmt? Ich antworte: nein. Es ist weder gerathen, die eigenen Kräfte zu überschätzen, noch von der einmal gestellten Aufgabe ins unbestimmte abzuschweifen. Uns bewußt zu werden, warum wir in dem protestantischen Theile der christlichen Kirche stehen, und warum wir da bleiben, das ist unsere ganze Aufgabe. Aber dies eine Warum ent-

enthält ja freilich sehr vieles. Es muß, soll es erschöpfend sein, den Nachweis enthalten, daß diese unsere Stellung alles darbietet, was wir bedürfen, um unsern Lebensberuf zu erfüllen, das heißt (wie vorhin bemerkt): unsere Seligkeit zu schaffen, oder: am Reiche Gottes zu bauen. So führt uns denn doch unsere Aufgabe in alle Fragen der Zeit, und in alle Räthsel des sittlichen Seins überhaupt, hinein. Indeß glücklicherweise nicht so, daß wir sie zu lösen hätten, sondern so, daß wir zu zeigen haben: im evangelischen Protestantismus sind sie gelöst. Sie sind es, weil sie im Christenthume gelöst sind, und weil wir, im evangelischen Protestantismus stehend, im Christenthume, in Christi einer allgemeinen Kirche stehen. So werden wir, streng bei unserer Aufgabe bleibend, doch eben dadurch uns Rechenschaft geben, was uns, nach dem Maaße unserer Erkenntniß, das Sittliche überhaupt, und was, als Lösung aller Räthsel der sittlichen Welt, das Christenthum überhaupt sei; und damit zugleich dürfen wir denn auch hoffen, über unsere Stellung zu den Fragen dieser Zeit, in die Gott uns gestellt hat, Klarheit zu gewinnen.

Diese Fragen der Zeit hat ein neuerer Geschichtschreiber (Menzel in seiner Geschichte der französischen Revolution) dahin zusammengefaßt: wie auch augenblicklich noch dieselben in einer Mannichfaltigkeit erscheinen, werde doch über kurz oder lang als der einzige entscheidende Gegensatz übrig bleiben die Frage: Kirche oder Revolution. Ist dem so, so werden unsere Erörterungen nur dann ihrem Zwecke entsprechen, wenn wir durch sie darüber uns klar werden, ob wir, in unserm evangelischen Protestantismus verharrend, auf der Seite der Kirche, oder auf der Seite der Revolution verharren. Ich hoffe, es wird erhellen, wir stehen auf der Seite der Kirche, der wahren nämlich, und nicht auf der Seite der Revolution. Freilich diejenigen, welche die protestantische Lehre, von der Gerechtigkeit des Menschen aus dem Glauben allein, nicht verstehen, und die deshalb auch nicht verstehen, was Kirche wahrhaft ist, beschuldigen uns des Gegentheils. Sie sehen nicht, wie aller Gegensatz gegen Religion und Willkür nur in dieser Lehre liegt, in der Lehre, daß alle Gerechtigkeit und aller Lebensinhalt des Menschen ein gegebenes ist.

Wo diese Lehre fehlt, da treiben Willkür und eigenes Meinen ihr Spiel, und da fehlt der wesentliche Gegensatz gegen die Revolution, trotz aller Autoritäten, mit welchen immer sich das Spiel menschlicher Selbstgerechtigkeit umgeben möge.

Zweiter Vortrag.

Die Lehre von der Rechtfertigung.

Aristoteles sagt von der Wissenschaft des Sittlichen, sie sei gar nicht Wissenschaft im eigentlichen Sinne. Zu dieser Bemerkung war er völlig berechtigt von seinem Standpunkte aus. Denn das Gute, von dem er in dieser Wissenschaft reden zu müssen glaubte, war ein Sollen, kein Sein. Was davon zu lehren ist, besteht in Vorschriften, Vorschlägen, Grundregeln; das Gute ist nicht, sondern soll gethan werden. Auch insofern etwa dieser heidnische Philosoph ein seiendes Gutes kannte, schloß er es von dieser Wissenschaft des Sittlichen aus. Nicht von dem Guten, wie es etwa bei den Göttern sei, will er reden; auch das Gute des Menschen, wie er ursprünglich ist, bleibt seiner Betrachtung fern. Nur für die thatsächlichen Zustände des Menschen will er lehren, was gethan, was eingerichtet werden müsse, damit das Gute werde. Auch, wenn er schildernd das schon Eingerichtete beschreibt, so geschieht dies nicht in dem Sinne als sei dies das Gute; sondern diese Einrichtungen sind nur Weisen und Formen, in welchen gut gelebt, das Gute gethan werden kann und soll.

In dieser Art nun das Gute, das Gerechte zu besprechen, ist überhaupt den Moralisten eigen. Es fragt sich jedoch sogleich: sind sie berechtigt hierin? oder ist nicht ihr ganzer Standpunkt von Grund aus ein falscher? Sagt die Moral: das Gute ist ein Sollen, eine Forderung — die Religion wenigstens sagt das völlig entgegengesetzte: das Gute ist ein Sein, denn es ist Gott.

Dies ist der Sinn aller Religion, selbst der unentwickeltesten. Man braucht gar noch nicht etwa Christ zu sein; noch

weniger bedarf es dazu des Bekenntnisses von der Gerechtigkeit des Glaubens, wie es im evangelischen Protestantismus ausgebildet ist. Sondern wo nur überhaupt Religion ist, wo nur eine leise Ahnung von Gott: da ist der Sinn davon eben der: das Gute ist Gott; es kann nicht vom Menschen gemacht, sondern muß von ihm geglaubt werden; um an dem Guten Antheil zu haben, muß er, der Mensch, zu diesem persönlichen Guten in persönliches Verhältniß treten; nicht aber kann er dadurch am Guten Antheil haben, daß er irgend ein Ideal des Guten verwirklicht, irgend eine Regel des Gerechten ausführt. Denn Gott ist kein Ideal, keine Regel, keine Forderung, sondern lauter Sein und Leben, ja alles Lebens Quelle. Eben das und nichts anderes sagt der Gedanke: Gott. Derjenige versteht sich selbst nicht, der von Gott redet, und hinterdrein doch von dem Guten, Sittlichen, Gerechten wie von einer Forderung spricht, die er, der Mensch, erst zu erfüllen hätte.

Ein wunderbares Sichselbstnichtverstehen! und, so wunderbar es ist, so allgemein ist es. Es geht durch das ganze Heidenthum, es geht durch das Judenthum, es wiederholt sich noch einmal im Christenthume — überall da, wo nicht der Mensch, sich selbst endlich verstehen lernend, bekennt: ja, weil ich das Gute als Gott anbete, so darf ich es nicht machen wollen, sondern darf es mir nur dadurch aneignen wollen, daß ich es glaube, im Glauben es als mein Gutes, als meine Gerechtigkeit gewinne.

Wunderbar ist jenes Sichselbstnichtverstehen, jener naive Widerspruch im Menschen: das als Gott Erkannte erst machen zu wollen. Wäre nicht überhaupt das Herz des gefallenen, sündigen Menschen der wunderbarste und thatsächliche Widerspruch mit sich selbst, so würden wir jenen Widerspruch gar nicht für möglich halten. Aber das ist des von Gott abgefallenen Menschen innerer Widerspruch: daß er weiß, daß Gott sei, und daß er doch handelt und denkt so als ob Gott nicht wäre, sondern als ob nur er wäre, dieser armselige Mensch; als ob er selbst in sich Fülle hätte um das unendlich Leere um ihn her zu erfüllen; als ob er selbst das Gute, das Gerechte wäre, und als ob um ihn und an ihm Gutes dadurch werden könnte, daß er seinen Gedanken, seinen Idealen Wirklichkeit leiht.

So bodenlos tief dieser Widerspruch ist, so bodenlos tief steckt er doch in jedem unerlösten Menschenherzen. So sehr ist er ihm zur andern Natur geworden, daß sogar die Erlösten immer wieder in diesen Wahn zurückfallen; daß sogar diejenigen, denen der Glaube geholfen hat, denen Gottes Gerechtigkeit aus Gnaden zuertheilt ist, sich meistentheils so wenig klar über ihren neuen Stand sind, daß sie doch wieder von dem Guten und Gerechten so reden, als wäre es noch nicht, als würde es erst, indem sie es wollen und thun.

So tief steckt in uns dieser Widerspruch, daß wir neben all der, dunkleren oder helleren, Religionserkenntniß, in der wir das Gute als seienden Gott erfassen, ganz unbefangener Weise fortfahren, die ganze Begriffswelt jener gottesleugnerischen Moral täglich und stündlich auf unsere Verhältnisse anzuwenden, jener Moral, die das Gute erst machen will, und es ja doch nicht kann, weil es schon ist. Im völligsten Widerspruche mit uns selbst verfahren wir so, und merken es gar nicht. Wir merken es nicht, trotzdem, daß dieser ganzen gottesleugnerischen Moral ihr innerliches Nichts an die Stirn geschrieben ist. Denn jedermann hat das Gefühl, daß Moral ein langweiliges, unergiebiges Ding, ein Strohdreschen ist, eine Wissenschaft die, wie Aristoteles völlig richtig bemerkt, keine ist. Es ist ein Rechnen mit lauter Ziffern ohne Werth, immer in dem Wahne, als könnten die Ziffern doch endlich einmal, mittels irgend einer Operation, zu Werthen werden. Es ist ein Suchen nach Grundsätzen, nach Maximen, nach Voraussetzungen des menschlichen Handelns, die doch alle, wenn noch so geschickt erfunden, nur um so glänzender das Nichts dieser ganzen Wissenschaft aussprechen — denn woher sollen auch andere als völlig nichtssagende Grundsätze und Voraussetzungen kommen für eine solche Wissenschaft vom Sittlichen und Guten, die vorweg ihren Grund und ihre Voraussetzung verleugnet, indem sie das Gute, das sie erkennen soll, erst machen will. Das Gefühl nun, daß es so sei, den Eindruck, daß jede nicht auf die Glaubensgerechtigkeit gebaute Moral etwas völlig haltloses und nichtssagendes ist, hat jedermann. Und doch lassen wir selbst durch diesen deutlichen Eindruck uns nicht belehren, und fahren fort, zwar Gott zu bekennen, aber Gerechtigkeit und Heil und allen Inhalt menschlichen Strebens als

Dinge anzusehen, die nicht geglaubt, sondern gemacht werden müßten.

Unter den Büchern der Offenbarung ist eins, welches uns diesen ganzen Widerspruch zwischen Religion und Moral vor Augen führt, den ganzen hartnäckigen Widerspruch des Menschen gegen sich selbst, indem er von Gott redet, auf Gott sich beruft, und doch in demselben Augenblicke von dem Guten und Gerechten so redet als machte er selbst es, indem er sogar diese selbstgemachte Gerechtigkeit Gott vorhält, und also Gott, Gotte ins Angesicht, verleugnet. Das alles ist unaussprechlich tief dargestellt im Buche Hiob. Aber, es muß wohl eben an der Hartnäckigkeit jenes Widersprrches in uns selbst liegen, daß wir dies Buch, welches ganz eigentlich den Zweck hat, diesen Widerspruch uns klar zu machen, selbst für eins der dunkelsten rechnen, und es erst klar zu machen uns abmühen.

Was ist der Streit zwischen Hiob und seinen Freunden? Hiob war ein gerechter Mann, ein moralischer Mann, der das Gute in der Welt herzustellen sich sauer hatte werden lassen. Nicht etwa nur, daß er sich aller moralischen Tugenden befleißigte, sondern er suchte auch Autorität in der Welt, die Gerechtigkeit als Ordnung menschlicher Dinge, zu verwirklichen, stand täglich im Thor, schützte Wittwen und Waisen bei ihrem Rechte. Und nun war alle Unbill der Welt über ihn hereingebrochen. Nicht nur alle Unbill der Art, wie sie Menschen einander unmittelbar zufügen — diese traf Hiob, als Sabäer von Süden und Chaldäer von Nordosten ihm all das Seine verstörten, und er nun lernen mußte, was es doch mit all der Ordnung irdischer Dinge, welche unter Gottes Gnade von Menschen hergestellt wird, immer nur für eine vergängliche Sache sei. Aber zu dieser Unbill war die andere gekommen: Schläge die nicht Menschen gegen den Menschen unmittelbar, sondern nach Gottes Gericht der verborgene Widersacher gegen uns führt, dem über unsern Leib und Leben Gewalt gegeben ist um unserer Ungerechtigkeit willen. So saß nun Hiob als kranker Bettler auf dem Düngerhaufen; es hatte sich an ihm erwiesen, daß trotz all seinem Streben, das Gerechte zu verwirklichen, in der Welt doch nur eitel Ungerechtigkeit zu Stande kommt.

Hiob war auch ein religiöser Mann. Neben seinem moralischen Streben hielt er auch, wiewohl außer dem Kreise des Ge-

schlechts mit welchem Jehovah seinen Bund gemacht hatte, stehend, an der alten allen Adamskindern mitgegebenen Kunde von Gott, dem Eloah, fest. Ebenso seine drei Freunde. Und so kamen nun diese Vier zusammen, um aus ihrer Anerkennung Gottes und aus ihren moralischen Begriffen etwas Tröstliches für den Dulder herauszufinden. Sie fanden nichts; sondern aus Trostspruch wurde wilder Zank, gereizter Streit, wie er überall da auszubrechen pflegt, wo Leute Behauptungen gegen einander austauschen, von denen sie doch das innere Gefühl haben, es fehle der rechte Grund und Boden. Dies Gefühl mußten sie haben, denn ihre Behauptungen waren aus jener bodenlosen Moral geschöpft, die, mit nebenhergehender Anerkennung Gottes, doch das Gute als eine vom Menschen zu erfüllende Forderung hinstellt. Thue Recht, dann hast du Recht, das ist ihr ganzer Trost; und wenn sie dabei auf Gott verweisen, so ist es nur wie auf den Abmesser und Zutheiler, nicht aber als auf den, welcher Geber alles Guten darum ist, weil er das Gute selbst ist.

Hiob ist in dieser Hinsicht schon weit über sie hinaus. Aus der Unbill der Menschen und des Satans, die über ihn gekommen ist, hat er soviel gemerkt, daß alles moralische Rechtthun nichts hilft, daß das Ergebniß lauter Ungerechtigkeit und Heillosigkeit ist. Das möchte er nun wohl, immer noch in seinen moralisirenden Begriffen sich umhertreibend, Gott wie eine Anklage vorhalten. Aber seinen Freunden gegenüber hebt er doch vor allem das hervor, daß das von ihnen anempfohlene moralische Thun der Gerechtigkeit etwas bereits als völlig nichtig erwiesenes ist; daß sein Recht und Heil vielmehr von Gott kommen müsse, wenn es überhaupt noch kommen könne. Ob es aber kommen werde? Die Gewißheit hierüber leuchtet nur wie in einzelnen Blitzen durch die Trostlosigkeit, aus welcher sich Hiob nicht erheben kann. Ich weiß wohl, ruft er einmal, mein Löser lebt (19, 25.). Und zwar ist es, wie er sogleich hinzusetzt, Eloah selbst, den er als seinen Löser, seinen Rechtsvertreter erkennt. Aber diese Zuversicht auf das Heil und Recht, das Gott selbst giebt, ist doch nur eine sehr schwankende. In jene Worte selbst, in denen Hiob Gott als seinen Löser ankündigt, hat vielleicht das christliche Verständniß erst jenen Ton voller Freudigkeit

hineingelegt, mit welchem wir die Worte noch heute wiederholen. Daß das Auftreten dieses Lösers von dem Erlösungsbedürftigen selbst noch mit Augen geschaut werde, spricht der Dulder von Uz vielleicht mehr nur als Verlangen, denn als Hoffnung aus: „Zwar weiß ich wohl," sagt er, „mein Löser, lebend und nachfolgend auf meinen Staub wird treten; aber erst wenn meine Hülle abgeworfen, geschieht dies; und doch, aus meinem Fleische sähe ich gern Eloah; daß ich selbst ihn mir ersähe und meine Augen ihn schauten und nicht ein Fremder, danach verschmachten meine Nieren mir im Busen!" — Wie dem sei, das ist dem Hiob Gewißheit: soll es überall für den Menschen Gerechtigkeit geben, so muß Gott sie geben, Gott muß als Stellvertreter für ihn eintreten; dagegen jene selbstgemachte Gerechtigkeit, welche ihm von den drei Freunden empfohlen wird, erklärt er für einen leidigen Trost.

Wie nun die Streitenden zuletzt verbittert schweigen, da tritt einer auf, mit Namen Elihu, das heißt: mein Gott ist er. Daß bei Gott allein Heil und Gerechtigkeit sei, hatte Hiob erkannt; aber wie dieser Gott unser Gott, seine Gerechtigkeit die unsere werden könne? darüber verlor er sich in dunkle Zweifel. Hier liegt ja auch in der That die Schwierigkeit. Ist das Gerechte Gott, ewig schon seiender, all unserm Thun voraus seiender Gott, wie soll dann uns Gerechtigkeit kommen? Vor diesem Räthsel schrecken so viele zurück, und ziehen es vor, sich doch wieder zur Selbstgerechtigkeit zurückzuwenden, statt mit der „starken Glaubenshand" den Gedanken zu ergreifen: mein Gott ist er, meine Gerechtigkeit ist er. Elihu aber zeigt, daß es gerade darauf ankomme. Nur, damit Hiob das erst könne, ermahnt er ihn, erst völlig aller Selbstgerechtigkeit abzusagen. Das Recht, welches, wie er anerkannt hat, ihm allein von Gott kommen könne, solle er nicht anklagend und ungeduldig fordern, sondern büßend von Gottes Gnade erwarten. Ja, er solle das Leiden, statt Gott darüber anzuklagen, als Zucht zur Buße, also als den Anfang bereits der Gnade erkennen. Tief, noch tiefer als alles, was Hiob bisher geschildert, wird dieser Bußschmerz gehen: „daß seine Seele nahe kommt der Grube, und sein Leben den Todesengeln." Aber diese Höllenfahrt der Buße ist denn auch die Stunde der Erlösung.

„So gewiß nun," fährt Elihu fort (33, 23) — „so gewiß

nun vor ihm (vor Gott) ein Offenbarer ist, ein Mittler, Einer aus den Tausenden (höher als alle Engelschaaren, die Gott umgeben), anzukündigen dem Menschen seine Gerechtigkeit: der wird sich dann seiner erbarmen, und (zu Gott dem Vater) sprechen: begnadige ihn vom Sinken in die Grube, ich habe Lösung gefunden. Nun grünt sein Fleisch mehr als Jugend, er kehrt wieder zu den Tagen seiner Kraft. Er betet zu Eloah, und der ist ihm gnädig, läßt ihn sein Angesicht schauen in Frohlocken, und stellt wieder her dem Menschen seine Gerechtigkeit. Er (der Erlöste) wird singen vor den Menschen und sprechen: ich sündigte und verkehrte nur das Gerechte, aber nicht vergalt mir das Gott; er erlöste (vielmehr) meine Seele vom Schritt ins Verderben, und mein Leben sein Licht zu schauen. Siehe, das alles thut Gott! zwei, dreimal mit dem Menschen, herumzuholen seine Seele aus der Grube, ihn schauen zu lassen das Licht der Lebendigen."

Und jetzt, nachdem Elihu das große Räthsel gelöst hat; nachdem er dem Hiob den Löser, nach welchem er verlangte, als den über alle Engel erhabenen Mittler gezeigt hat, dessen Werk es ist, „anzukündigen dem Menschen seine Gerechtigkeit;" nachdem er dem angstvoll Fragenden: wie wird Gottes Gerechtigkeit meine Gerechtigkeit, das große Wort dieses Mittlers vorgehalten: „ich habe eine Lösung gefunden;" nachdem er alle letzten Reste der Selbstgerechtigkeit, die etwa bei diesem großen Heilswerke des Mittlers selbst etwas thun möchte, mit dem nachdrücklichen Zusatze abgewiesen hat: „siehe, das alles thut Gott!" — jetzt hat er sich gegen Hiob das volle Recht erworben, ihm seine anklagende Stellung gegen Gott mit aller Schärfe vorzuhalten, und den Hocherhabenen in seinen wunderbaren, bald strafenden bald erbarmenden Wegen, dem büßenden Dulder vor die Augen zu stellen. Immer mächtiger wird seine Schilderung, und die Donner der großen Weltgerichte sieht er in der Erscheinung des heranziehenden Gewitters versinnbildet. Nun schweigt er, denn das Gewitter steht da, über den Häuptern der streitenden Männer hat es sich enge zusammengezogen; und Jehovah ist es, der offenbare Gott, der nun selbst aus dem Wetter zu Hiob redet. Von dem Reiche seiner Macht redet er, damit der Mensch mit all seinem eigenen Meinen und Wollen verstumme, und büßend das Reich der Gnade suchen lerne. Von dem Reiche seiner Macht redet er, damit der Mensch lerne, daß in beiden Reichen, in dem

der Macht wie in dem der Gnade, ein und dasselbe Verhältniß ist: Gott der schaffende, das Geschöpf nur das geschaffene, nur das empfangende. Wie im Reiche der sinnlichen Schöpfung Leben nicht dadurch ist, daß wir leben, sondern wir vielmehr leben, weil Gott Leben giebt: so ist auch im Reiche des Sittlichen Leben und Heil und Gerechtigkeit nicht dadurch, daß Menschen Gerechtes thun; sondern dadurch daß Gott ihnen sein Heil und Recht aus Gnaden giebt, dadurch sind und thun sie gerecht. „Ich erkenne," spricht Hiob, „daß du alles vermagst, und durch nichts ist dir verschränkt dein Rathschluß. Darum schuldige ich mich, und thue Buße auf Staub und Asche."

Auf diese Buße erhält nun Hiob das ganze Gnadenrecht Gottes. Jehovah übernimmt selbst die Rechtfertigung des Gekränkten gegen seine Freunde, ja vor der ganzen Welt rechtfertigt er ihn auch äußerlich, indem er ihm all sein Gutes auch im irdischen Leben reichlich wiederherstellt. Und so sehr ist Hiob jetzt ein Gerechter vor Gott, daß er von nun an zugleich mit dem Priesterthume der Fürbitte für seine Freunde vor Gott betraut erscheint.

Das ist die Lehre des Buches Hiob. Die Grundfrage der ganzen sittlichen Welt: was ist des Menschen Gerechtigkeit? wird dahin beantwortet: es ist die ihm zugesprochene, in Buße und Glauben hingenommene Gerechtigkeit Gottes. Die ihm zugesprochene! Denn nicht um Gerechtigkeit als eine Beschaffenheit oder Handlungsweise handelt es sich zunächst, sondern um Gerechtigkeit als Recht, als Gut. Erst so wird die Grundfrage des ganzen sittlichen Lebens richtig verstanden, erst so wird das Sittliche, das Gerechte in seiner Wahrheit erfaßt, nämlich als ein Seiendes, nicht erst durch des Menschen Sein und Thun werdendes. Gerechtigkeit als gerechte Beschaffenheit und gerechtes Leben des Menschen kommt allerdings hinterdrein, als Folge und Frucht des aus Gnade ihm zugesprochenen Rechtes Gottes. Die ihm zugesprochene Gerechtigkeit Gottes macht ihn zu einem gerecht Beschaffenen und gerecht Handelnden — nicht umgekehrt. Um ein gerichtliches Verfahren handelt es sich bei der Frage: wie kommt der Mensch zu dem seienden Guten, Gerechten? Jener Grundfehler, Gerechtigkeit als ein Sollen, als ein zu machendes aufzufassen, ist noch keineswegs dadurch völlig vermieden, daß man sagt: die gerechte Beschaffenheit und Handlungsweise müsse

dem Menschen von Gott eingepflanzt werden. Denn hier erscheint doch immer noch das sittlichgute als ein nur zuständliches am Menschen, und als bestände es nur darin, daß der seiende Mensch gut und gerecht beschaffen ist. Aber das Sittlichgute ist an sich selber, es ist Gott; ihm verdankt der Mensch sein Sein, ihm auch verdankt er sein sittliches Sein. Von ihm geschaffen, durch Gottes schaffendes Wort in die Welt des Seins berufen, ist er Geschöpf in dieser Welt des Seins, im Reiche der Macht. Von ihm neu geschaffen, durch Gottes Gnadenwort in die Welt des sittlichen Seins berufen, ist er ein Gerechter, eine Persönlichkeit im Reiche der Gnade und Gerechtigkeit. Die oberste Frage nach der Gerechtigkeit ist eine Rechtsfrage, keine Beschaffenheitsfrage. Die Gerechtigkeit ist, und der Mensch muß zu ihr in ein Verhältniß treten; in das Reich Gottes, der die Gerechtigkeit ist, muß er aufgenommen, in dies Gnadenrecht angenommen werden; dann ist er gerecht, dann ist Gottes Gerechtigkeit die seine. Gerechtigkeit als Beschaffenheit und Handlungsweise wird nur erst aus diesem ihm ertheilten Rechtsverhältnisse als Frucht, als Erscheinung dieses Verhältnisses hervorgehen.

In dieser Weise klärt das Buch Hiob uns über das wahre Bedürfniß des sittlichen Menschen auf, und verheißt die Befriedigung desselben. Wie die Erfüllung dieser Verheißung geschehe, zeigt die ganze übrige heilige Schrift. Gott und sein Reich thut sich hier auf, Gott als ein Reich, Gott der Sohn als die Fülle, als die persönliche und doch in sich selbst Raum für alle darbietende Gerechtigkeit. Dieses in Christo erschienene Reich der Gerechtigkeit ist die Lösung des sittlichen Welträthsels: wie kann die Gerechtigkeit, das Gute, welches doch Gott ist, Gerechtigkeit des Menschen werden? Soll nun aber unser christlicher Glauben wirklich diese Lösung des sittlichen Problems sein, so ist unerläßlich, daß wir, ihn anerkennend, nicht daneben doch noch an jenen Vorstellungen gottesläugnerischer Moral, die das Gute und Gerechte als ein vom Menschen gemachtes oder am Menschen erst zum Sein gelangendes auffaßt, festhalten wollen. Thun wir diese Vorstellungen nicht rein von uns ab, so bleibt in uns der alte Widerspruch, dessen ganze Thorheit eben das Buch Hiob vor Augen legt. Da aber, wie bereits bemerkt, dieser Widerspruch so äußerst hartnäckig in uns selbstgerechten Menschen wohnt, daß selbst bei allem Glauben und Erleben der uns in Christo aus

Gnaden zugesprochenen Gerechtigkeit stets wieder die damit unvereinbaren Vorstellungsweisen jener gottesleugnerischen Moral sich einschleichen, so suchen wir billig nach einem entschiedenen von aller dergleichen Einmischung freien Ausdrucke unseres christlichen Glaubens. Und wir finden keinen bessern, als den, welcher in der von den deutschen Protestanten abgelegten augsburgischen Confession, in deren viertem Artikel, enthalten ist, und welcher lautet wie folgt:

„Weiter wird gelehret, daß wir Vergebung der Sünden und Gerechtigkeit vor Gott nicht erlangen mögen durch unser Verdienst, Werke und Genugthun, sondern daß wir Vergebung der Sünden bekommen, und vor Gott gerecht werden, aus Gnaden um Christus willen durch den Glauben, so wir glauben, daß Christus für uns gelitten hat, und daß uns um seinetwillen die Sünde vergeben, Gerechtigkeit und ewiges Leben geschenkt wird. Denn diesen Glauben will Gott für Gerechtigkeit vor ihm halten und zurechnen, wie St. Paulus sagt Römer am 3. und 4."

Nicht allen, wie bekannt, hat diese Fassung der wesnetlichen christlichen Heilswahrheit zugesagt. Der um den römischen Papst vereinigte Theil der abendländischen Kirche hat, nach vielem Verhandeln hin und her, ein Gegenbekenntniß abgelegt. Ein Bekenntniß, welches sie ein Decret über die Rechtfertigung nennen; es wurde beschlossen in der 6ten Sitzung des Concils von Trident; und was dort, in großer Ausführlichkeit, weit entfernt von der Kürze der augsburgischen Bekenner, über die oberste Heilswahrheit, über das Wesen des Christenthums, so beschlossen worden ist, haben wir hier zu prüfen, damit sich zeige, ob wir recht thun, bei jenem augsburgischen Bekenntnisse zu bleiben, oder ob wir uns dem tridentinischen Beschlusse unterwerfen sollen.

Indem wir versuchen, uns in der weitläufigen Auseinandersetzung zurecht zu finden, treffen wir im Cap. 5 auf die Darstellung des Weges, auf welchem der Mensch zur Rechtfertigung gelange. Dieser Weg ist, den Tridentinern zu glauben, ein nicht einfacher, sondern er hat Anfang und Fortsetzung in folgender Art: „Der Anfang, lehrt die Synode, sei von Gottes durch Christum zuvorkommender Gnade zu nehmen; das wolle sagen: von Gottes Rufe, wodurch die Menschen, noch ohne irgend welche Verdienste zu haben, gerufen werden, so daß die

bis dahin von Gott durch die Sünde Abgewandten, durch seine anregende und helfende Gnade zum Sichhinwenden auf ihrer selbst Rechtfertigung, in freiem Beistimmen und Mitwirken mit jener Gnade, gestimmt werden."

So weit zunächst. Wir bemühen uns, klar zu werden, was mit dem allen gesagt sein solle? Die Gnade Gottes besteht darin, daß Gott dem Menschen zuruft, er solle sich selbst zu seiner selbst Rechtfertigung wenden. Thut der Mensch das, nun dann begegnet er bei diesem Unternehmen eben dieser rufenden Gnade, die auch als eine anregende und helfende beschrieben wird, ohne daß deutlich unterschieden wäre, ob ihre anregende und helfende Eigenschaft in noch etwas besonderem, oder eben in jenem fortgesetzten Rufen bestehe. Dies bei Seite. Jedenfalls ist jener Anfang des ganzen Rechtfertigungswerkes, welcher der Gnade zugeschrieben wird, ein höchst unbefriedigender, gar zu anfänglicher. Diese anfängliche Gnade besteht, wie deutlich gegesagt wird, nur in der dem Menschen ertheilten Aufforderung, selbst anzufangen. Wie aber eine Aufforderung eine Gnade gegenannt werden könne, ist nicht abzusehen; höchstens könnte man eine solche darin finden, daß die Aufforderung zum Selbstanfang zugleich eine Erlaubniß dazu enthält. Der von Gott abgewandte Sünder könnte gar meinen, es sei ihm gar nicht mehr erlaubt, sein Heil selbst zu versuchen. Also in der Erlaubniß, dies zu versuchen, bestände jene zuvorkommende Gnade Gottes. Nun fürwahr, diese gnädige Erlaubniß, welche dem Tridentinum zufolge Gott dem Sünder gewährt, dürfte wohl nicht gering geachtet werden — wäre sie nicht ein furchtbar bitterer Hohn auf den Zustand des Sünders, der sich selbst nicht helfen kann. In der That, hier stehen die Tridentiner vor dem armen Sünder genau so, wie jene drei Freunde vor Hiob, sie, denen der Dulder von Uz auf ihre vermeintlichen Trostworte die Erwiderung gab: „was plaget ihr doch meine Seele und peiniget mich mit Worten? ihr habt mich nun zehnmal gehöhnet, und schämet euch nicht, daß ihr mich also umtreibet."

Die tridentinischen Väter waren vielleicht nicht ohne ein dunkles Gefühl davon, wie sehr ihre Gnade nur eine Gnade dem Namen nach, der Sache nach aber das gerade Gegentheil davon sei. Sie machen zu ihrem bittern Tranke einen Zusatz. „So daß," fahren sie fort, „indem Gott des Menschen Herz durch die

Erleuchtung des heiligen Geistes berührt, einestheils der Mensch selbst sich nicht durchaus unthätig verhält, indem er jene Inspiration empfängt, da er sie ja doch auch abweisen kann; anderntheils jedoch nicht ohne die Gnade sich zur Gerechtigkeit vor Gott mit seinem freien Willen bewegen kann." Abermals bleiben die Väter hier völlig unklar, ob mit der das Herz berührenden Erleuchtung von Seiten des heiligen Geistes, und mit der Inspiration, je etwas Besonderes zu der bereits besprochenen Aufforderung und Erlaubniß zur Selbsthülfe hinzukommendes gemeint sei? Daß sie etwas neues damit sagen möchten, daß sie fühlen mit jenem ersteren etwas noch völlig ungenügendes gesagt zu haben, erhellt wohl. Aber — neue Namen geben sie; die Sache bleibt die alte. Der Mensch soll sich selbst helfen; daß er das solle, dazu ruft, darüber klärt ihn Gott auf, dazu inspirirt und begeistert er ihn. Und, o der arme Mensch! wenn er nun erwidert, er könne sich selbst nicht helfen, und darum helfe ihm all diese Aufforderung und Erleuchtung nichts; so wird ihm geantwortet: er solle doch kein Thor sein, diese Erleuchtung sei ja eine mitwirkende Gnade, wie sollte er, mitwirkend mit derselben, sich nicht selbst helfen können?

Aber Cap. 6 macht vielleicht die Trostlosigkeit des vorangehenden wieder gut? „Gestimmt aber," heißt es hier, „werden sie zur Gerechtigkeit selbst, indem sie angeregt durch die göttliche Gnade und unterstützt, den Glauben aus dem Hören empfangend, frei sich zu Gott bewegen, glaubend es sei wahr, was von Gott aus geoffenbaret und verheißen ist; vor allem das, daß von Gott der Gottlose durch Gottes Gnade, durch die Erlösung, welche in Christo ist, gerechtfertigt werde; und indem sie, sich als Sünder erkennend, in Hinwendung von dem sie heilsam schüttelnden Schrecken vor der göttlichen Gerechtigkeit zur Betrachtung der göttlichen Barmherzigkeit, Hoffnung fassen, vertrauend, Gott werde ihnen um Christi willen gnädig sein; und nun ihn als aller Gerechtigkeit Quelle zu lieben anfangen, auch deshalb gegen die Sünden in einen gewissen Haß und Abscheu gerathen, das heißt in diejenige Reue, welche schon vor der Taufe zu hegen nöthig ist; endlich indem sie sich vorsetzen die Taufe anzunehmen, ein neues Leben anzufangen, und die göttlichen Gebote zu beobachten."

Hiermit verlegen die Väter denn den Widerspruch, in wel-

chem sie sich im vorangehenden Capitel mit sich selbst befanden, in den seine Rechtfertigung unternehmenden Menschen selbst hinein. Im vorangehenden gebrauchten sie den Namen der Gnade, und was sie schilderten, war, statt Gnade, Hohn. Jetzt reden sie von dem seine Rechtfertigung betreibenden Menschen als einem, der die Verheißungen und namentlich den Satz, daß wir um Christi willen erlöst werden, für wahr hält; und stellen ihn doch dar als einen solchen, der in dem nämlichen Augenblicke diesen Glauben selbst verleugnet, indem er vielmehr, sich auf die Hoffnung beschränkend, Gott werde dereinst ihm gnädig sein, sich zu einem ersten Anfange von Liebe zu Gott zu zwingen sucht, allerhand gute Vorsätze faßt, und allerlei thut, was ihn auf der Bahn der Selbstrechtfertigung weiter bringen kann.

Der Grundfehler der Tridentiner ist jene völlige Naivetät, von welcher wir schon früher sprachen, die gar nicht merkt, daß die moralische Vorstellungsweise im geraden Widerspruche zu den religiösen Begriffen von dem in Gott seienden und also nicht von uns zu machenden Guten steht; und die, weil sie das nicht merkt, sich einbildet die Gnade und das Gotteswerk der Rechtfertigung schon anzuerkennen, wenn sie nur die Namen und Formeln, die das ausdrücken, gebraucht, während sie doch hinterdrein sich über den Sinn, den sie mit diesen Formeln verbindet, ganz so erklärt, daß ein rein moralischer Vorgang im Menschen beschrieben wird — als wäre nun das die Gnade, als wäre nun dies geschilderte Selbstwerk ein Gotteswerk. Ganz arglos wird der Mensch geschildert als ein an die Vergebung um Christi willen Glaubender, und in diesem Glauben nun — nicht etwa die Vergebung annehmender, sondern allerlei vornehmender, um nach- und nach durch dies Allerlei gerechtfertigt zu werden, also: um der Vergebung in Christo nicht zu bedürfen. Nun fürwahr, hat der Glaube an die Vergebung aus Gnaden um Christi willen diese Wirkung, so ist er keiner. Was Christi Werk denn eigentlich für den leiste, der doch Schritt für Schritt sich die Vergebung erst selbst erwirbt, ist gar nicht abzusehn. Im besten Falle wird das Verhältniß dies sein, daß der Tod Christi Gott veranlaßt, den Sünder zu seinen Versuchen der Selbstrechtfertigung zu ermuthigen und ihn darüber zu beruhigen, daß diese Versuche etwa gar, wegen der nun einmal vorhandenen Feind-

schaft zwischen Gott und ihm, keine Annahme finden möchten. Dann wäre es also, im besten Falle, die schon erwähnte Erlaubniß zur Selbstrechtfertigung, welche Gott um Christi willen ertheilt, und an diese würde geglaubt, um dieser willen würde Gott „als aller Gerechtigkeit Quell" zu lieben angefangen! Welche Verkennung, welche Verkehrung der heiligsten Wahrheiten ist dies! welcher Mißbrauch der tiefsten Anschauungen, welche uns die Schrift über Gott und seine Gerechtigkeit eröffnet!

Das sechste Capitel hat uns den sich selbst rechtfertigenden Menschen nur noch in den ersten Anfängen seines schwierigen Unternehmens gezeigt; wir müssen ihn noch weiter durch das siebente Capitel verfolgen. „Dieser Stimmung und Vorbereitung," so sagen die Tridentiner weiter, „folgt die Rechtfertigung selbst, welche nicht in der bloßen Sündenvergebung besteht, sondern auch Heiligung und Erneuerung des innern Menschen mittels freiwilliger Annahme der Gnade und der Gaben ist, wodurch denn der Mensch aus einem Ungerechten ein Gerechter wird, aus einem Feinde ein Freund, so daß er des ewigen Lebens Erbe, der Hoffnung nach, ist." Man könnte bei diesen Worten zunächst sich einer gewissen Befriedigung hingeben; spät zwar, könnte man sagen, und erst nach den ersten, schwersten und eigentlich unmöglichen Schritten der Selbstrechtfertigung, giebt nun endlich doch das Tridentinum dem Menschen die ersehnte Rechtfertigung, und, wie zur Entschädigung für die lange Vorenthaltung, läßt sie diese Rechtfertigung sogar noch in mehrerem bestehen, als unser dringendstes Bedürfniß forderte; wir erhalten sogleich zur Sündenvergebung die Heiligung mit. Indeß, näher angesehen, wird die Sache jetzt nur noch schlimmer. Der Satz, welcher die Rechtfertigung als nicht blos in der Vergebung, sondern auch in der Heiligung bestehend beschreibt, soll ja keineswegs die Heiligung uns näher, sondern die Rechtfertigung uns in neue Ferne rücken. Es soll dadurch die Freude am Anfangssatze: daß auf die so mühsam erworbene anfängliche Stimmung zur Gerechtigkeit endlich die Rechtfertigung folge, wieder verkümmert, und noch mehr die etwa aufkommende Freude an nun endlich erlangter Sündenvergebung niedergeschlagen werden. Die Meinung ist diese, daß man nun erst recht den ganzen langen Weg, den man noch zur Vollendung seiner Rechtfertigung zu gehen habe,

habe, ermessen solle. Im Gegensatze gegen die Bekenner von Augsburg, die die Rechtfertigung nicht erst von der Heiligung erwarteten, und die darum auch die volle Freude der Sündenvergebung, beim ersten Schritte auf die Wege der Gerechtigkeit, schon hatten, — im Gegensatze hiezu soll der Mensch belehrt werden, weder Rechtfertigung noch auch Sündenvergebung als abgeschlossen anzusehen. Noch ist er kein Gerechter, (so lehrt ihn das Tridentinum) sondern er wird es, im besten Falle, jetzt erst allmählich. Dies soll eindringlicher noch durch die Hinweisung gemacht werden, daß ja auch die Schrift den Gläubigen als Erben des ewigen Lebens nur der Hoffnung nach, anerkenne. Die Ausdeutung dieses Schriftausdruckes ist freilich abermals eine völlig falsche. Wenn die Schrift uns Erben der Hoffnung nach, nennt, so heißt dies wahrlich nicht, daß wir nur erst die Hoffnung des Erb- und Kindesrechts hätten; nicht das Recht, sondern nur der Besitz ist damit, und auch das nur beziehungsweise, in die Zukunft gerückt. Der Name: Erben der Hoffnung nach, ist, statt ein Belag für die tridentinische Lehre zu sein, vielmehr deren gänzliche Widerlegung. Zu den Gütern, deren Besitz für den Gläubigen, so lange er in diesem Leibe des Todes und der Sünde lebt, überwiegend ein nur gehoffter ist, gehört vor allem die Heiligung, die Erscheinung der ihm gegebenen göttlichen Gerechtigkeit an ihm und an seinem Thun. Sind wir Erben der Hoffnung nach, so heißt gerade dies: wir sind bereits gerecht vor Gott, wiewohl die Gerechtigkeit unseres Lebens und Wandels nur erst eine gehoffte ist. Die Tridentiner hingegen fordern, daß wir vorläufig uns noch als lediglich Hoffende, der Gerechtigkeit gegenüber, betrachten. Sie sehen nicht, die Blinden! daß sie uns damit — auch die Hoffnung rauben. Hoffnung auf Besitz, wenn sie sich auf ein Recht stützt, das man hat, ist eine berechtigte Hoffnung; Hoffnung aber ohne Recht, gehört zu den Hoffnungen, von denen es heißt: Hoffen und Harren macht manchen zum Narren.

Selbsttäuschung ist jede derartige Hoffnung. Damit sie doch nun nicht ganz ohne Grund sei, sucht sich der Mensch einen Scheingrund auf. Und eben den bietet ihm das nämliche Tridentinum, das ihm den Felsgrund aller christlichen Hoffnung aus dem Herzen reißt. Dieser Scheingrund, es ist jene Heiligung, von welcher das Tridentinum redet. Die Tridentiner haben gut

rühmen, daß sie zur Rechtfertigung mehr fordern als der Protestantismus. Ja wohl fordern sie außer der Sündenvergebung noch die Heiligung. Aber das eben ist nur ein Schein. Weil sie zu viel fordern, haben sie gar nichts, weder Rechtfertigung, noch Vergebung, noch Heiligung, keine Gewissensruhe im Leben, und nur Aussicht auf endlose Fegfeuerqual im Tode.

Ich rede hier nicht davon, wie sich christliches Glauben und Hoffen im Leben vieler römischkatholischer Christen gestalten mag. Noch öfter im Laufe dieser Erörterungen wird sich uns die Bemerkung aufdrängen, daß das Leben in jener Kirchengemeinschaft in vielen Beziehungen besser ist, als die Lehre und die Grundsätze. Denn Christi Gnade ist auch dort mächtiger als alle Verdunkelungen. Die gemeine Meinung zwar kehrt dies Verhältniß gerade um. Die Lehre, die Grundsätze der römischen Kirche seien lange nicht so schlimm als man sie darstelle — so versichern selbst Protestanten; was man jener Kirche vorzuwerfen habe, seien überwiegend nur Mißbräuche im Leben, die den Grundsätzen selbst nicht in Rechnung zu stellen seien. Wir werden überall das umgekehrte Verhältniß nachzuweisen haben. In Betreff der Rechtfertigungslehre, meine ich, ist dies so eben geschehen.

Das Tridentinum weist den Christen an, sein Recht bei Gott nicht zum Grunde seiner Hoffnung zu machen, sondern es selbst nur zu erhoffen. Weil ihm nun sonst jeder Grund zu dieser Hoffnung fehlen würde, so giebt ihm das Tridentinum zum Ersatze den Scheingrund der Heiligung. Diese Heiligung, kann sie denn eine wirliche sein? Wer noch nicht Gottes Recht hat, kann denn der heilig sein? Ist er nicht ein Heide, dessen Tugenden nur glänzende Gebrechen sind? Giebt es eine Heiligung, sei es auch nur eine anfangende Heiligung, ohne Gerechtigkeit vor Gott — nun, wozu bedurfte es Christi Tod? Ich denke, dies wird genügen, um nachzuweisen, daß die ganze Rechtfertigungslehre des Tridentinums sich in schwindelndem Widerspruche mit sich selbst umhertreibt.

Von der Gerechtigkeit durch Christum spricht sie, aber sie spricht eben nur davon. Nur wer selbst in jenem von uns erkannten hartnäckigen Widerspruch zwischen Gottesglauben und gottesleugnerischer Moral noch befangen ist, der kann sich durch die im Tridentinum von Gnade, Vergebung um Christi willen, von Gott als Quell des Guten, gemachten Worte täuschen, als

wären es mehr als Worte, als ständen sie nicht einzig nur da, um sagen zu können: wir lehren ja doch das alles! während alle wirkliche Lehren nur aus der platten, gottesleugnerischen Moral genommen sind, und in dieser die aus dem Evangelium entlehnten Begriffe mit all ihrer Kraft und all ihrem Troste, wie Sphärenharmonie im elenden Karrengerassel verschwinden müssen.

„Denn wiewohl," so heißt es noch, „niemand gerecht sein kann, als, wem die Verdienste des Leidens unseres Herrn Jesu Christi mitgetheilt werden: so geschieht dies doch in dieser Rechtfertigung des Gottlosen, indem durch das Verdienst desselben heiligsten Leidens vom heiligen Geiste die Liebe Gottes ausgegossen wird in den Herzen derer, welche gerechtfertigt werden, und in ihnen haftet, daher in der Rechtfertigung selbst mit der Sündenvergebung der Mensch dies alles zugleich empfängt, Glauben, Hoffnung, Liebe."

Es geschieht zuweilen, daß ungläubige Prediger, Anhänger des sogenannten gemeinen oder des philosophischen Rationalismus, die aber ihre Kunst darein setzen, nicht gegen die Schrift, sondern in scheinbarer Auslegung der Schrift ihre Lehren vorzutragen — es geschieht wohl, daß sie, in lauter Schriftausdrücken redend, ganze Gemeinden in erbauliche Stimmung versetzen, weil diese die Gotteskraft der biblischen Gedanken auf sich wirken lassen, und meinen, das Gesagte müsse doch gut sein, denn es sei ja nur Erklärung dessen, was die Schrift sage. Sie merken nicht, daß die ganze Erklärung den Inhalt der Schriftwahrheiten geradezu wegerklärt. Eben so geht es nun auch sehr vielen mit dem Tridentinum. Sie schließen, daß es ja doch die Rechtfertigung um Christi willen lehren müsse, da es davon rede. Das aber merken sie nicht, daß das Tridentinum, davon redend, durch jede seiner hinzugethanen Erklärungen völlig das Gesagte aufhebt.

Die tridentinischen Väter merken es selbst nicht. Zur Milderung des Urtheils über sie muß das gesagt werden. Sie sind einmal in dem guten Glauben — wenn man das so nennen will — an die Vorstellungsweisen aristotelisch gottesleugnerischer Moral, daß es sich ihnen wie von selbst versteht: Ertheilung der Gerechtigkeit Gottes an den Menschen könne gar nichts anderes heißen, als, Selbsterhebung des Menschen zur Tugend. Nun war zwar, als sich diese Väter zur sechsten Session niedersetzten, eben

das ihre Aufgabe, Rechenschaft darüber zu geben, wie denn das eine das andere heißen könne; aber in der völligen Naivität ihres hartnäckigen Festhaltens an der heidnischen Moral meinten sie dieser Aufgabe hinlänglich zu genügen, wenn sie in einer Fluth von Worten stets wiederholend nur erklärten: es sei so; das sei die Gnade, daß der Mensch sich selbst rechtfertige; darin bestehe die Mitwirkung der Gnade, daß der Mensch, sich selbst rechtfertigend, glaubt, er werde um Christi willen gerechtfertigt; darin bestehe das Heil, daß der Mensch hoffe durch seine Tugenden dereinst das Heil zu erwerben.

Im guten Glauben — wenn man das so nennen will — redeten sie alle diese Dinge. Entschuldigung jedoch gewährt ihnen dieser gute Glaube nicht. Bereits war die schriftmäßige Lehre in hellem und klarem Bekenntnisse durch die Reformatoren wieder der christlichen Kirche aus der Verdunkelung hergestellt worden. Entschuldigung mochte der Vorzeit werden, welche aus dem Alterthume herüber zugleich die christliche Wahrheit, und zugleich die ganze Begriffswelt heidnischer Bildung überkommen hatte, und welche den Widerspruch zwischen beiden nicht hatte bewältigen können. Hatte die alte christliche Kirche an der Bewältigung desselben gearbeitet — allmählich war, noch ehe die Bewältigung vollständig gelungen, die Gewohnheit beständiger Nebeneinanderhaltung der beiden widersprechenden Begriffswelten eine solche Macht geworden, daß das spätere Zeitalter der Kirche, bei der im germanischen Geiste noch unentwickelten Kraft selbstständiger Denkarbeit, sich in das widersprechende Nebeneinander der christlichen und der heidnischen Vorstellungsweisen vom Sittlichen und Gerechten, zunächst ergab; und sich begnügte, durch die Formeln der Scholastik wenigstens das Nebeneinander zu retten; zu verhüten, daß nicht gar die heidnische Form der Anschauung völlig die christliche Wahrheit überwucherte. Die Gefahr jedoch, daß das geschehe, blieb — und wuchs von einem Jahrhunderte der mittelalterlichen Zeit zum andern immer bedrohlicher heran. Nur daß, gleichzeitig mit der Gefahr, auch die Kraft des germanischen Geistes erstarkte, in selbstständiger Denkarbeit die göttliche Wahrheit in sich aufzunehmen, selbstständig die Tradition der alten Kirche an der Schrift zu prüfen, selbstständig mit den widersprechenden, aus dem heidnischen Alterthume herübergekommenen Denkformen abzurechnen. Diese Kraft war nun erstarkt,

hatte sich auch schon, mitten unter der Hülle der scholastischen Formen, versucht. Jetzt aber, als die Gefahr immer bedrohlicher wurde, als in der sogenannten Restauration der Wissenschaften das freche Heidenthum schamlos die Stirne hob, jetzt oder nie mußte jene Kraft gebraucht werden. Das geschah von den Reformatoren. Die bestehenden Kirchengewalten aber, in ihrem ganzen Bestande verwachsen mit jenem widerspruchsvollen Nebeneinander der christlichen und heidnischen Denkweise, wurden von diesem Ernste der Kraftentwickelung unangenehm berührt. Darum setzten sie dem augsburgischen und andern ähnlichen Bekenntnissen, welche die evangelische Wahrheit in reinem Gegensatze gegen alle heidnischen Moralbegriffe hinzustellen strebten, jenes Tridentinum entgegen, welches bestimmt war, das bisherige Nebeneinander von Wahrheit und Lüge, als nunmehr von der Kirche für immer festgestellte Wahrheit aufrecht zu erhalten.

Wahrheit und Lüge gemischt, giebt immerdar Lüge. Inzwischen ist auch anderseits anzuerkennen, daß Wahrheit und Lüge gemischt, doch immer noch der Wahrheit Raum giebt, ihre höhere Macht zu bekunden. Dies erklärt, warum in der zu Trident constituirten Kirche, trotz der zu Trident geschehenen Mischung von Wahrheit und Lüge, die christliche Wahrheit fortfährt ihre Macht zu beweisen. Aber fürwahr, der tridentinischen Decrete Verdienst ist es nicht, wenn heute noch viele Christen aus diesen Decreten und aus den darauf sich gründenden sonstigen Urkunden des tridentischen Katholicismus sich den christlichen Glauben herauslesen, der dort den Worten nach gelehrt, aber den Erklärungen nach entleert, auf heidnische Moral zurückgeführt wird. Sondern es ist das Verdienst der über alle Lüge mächtigen, wie durch Nebel durch sie hindurchbrechenden göttlichen Wahrheit. Und dazu als Werkzeug dient der göttlichen Wahrheit vor allen Dingen der Protestantismus. Ohne diesen zur Seite, würde eine auf tridentinische Lehren gebaute Kirche das Bewußtsein christlichen Heils gar nicht festhalten können. Man denke sich ernstlich den evangelischen Protestantismus aus der christlichen Kirche unserer Jahrhunderte hinweg — und das Christenthum des Abendlandes würde auf Grundlage des Tridentinums sehr bald nichts sein, als eine heidnische Moral, mit Religionsgebräuchen, die von einst gewesenen christlichen Geschichten den Namen tragen.

Daß, schon während dem Entstehen des Tridentinums, die von den Reformatoren wieder ans Licht gebrachte evangelische Wahrheit nicht ohne Einfluß blieb, darf hierbei ebenfalls nicht übersehen werden. Auch auf die Beschlüsse, welche die Rechtfertigung betreffen, ist dieser Einfluß bemerkbar. Unfreiwillig kommen die tridentinischen Väter auf die Anerkennung der Rechtfertigung als einer dem Heiligungswerke vorangehenden, zurück, während sie dies doch gerade bekämpfen wollen. Bereits in dem erwähnten siebenten Kapitel läßt sich dies beobachten. Mehr noch im zehnten; hier kommt es zu einem solchen Schwanken, daß die Darstellung gegen die alleräußerlichsten Denkregeln verstößt. Es heißt hier: „so also gerechtfertigt und Freunde und Hausgenossen Gottes geworden, von Tugend zu Tugend schreitend, werden sie erneuert, wie der Apostel sagt, von Tage zu Tage, nämlich in Ertödtung der Glieder ihres Fleisches und Darstellung derselben als Waffen der Gerechtigkeit zur Heiligung, durch Beobachtung der Gebote Gottes und der Kirche, eben in der durch Christi Gnade erhaltenen Gerechtigkeit, indem mit den guten Werken der Glaube mitwirkt — wachsen sie und werden mehr gerechtfertigt."

Die Väter hatten das Gefühl, daß sie, die Rechtfertigung als das erst in der vollständigen Heiligung zu Stande kommende darstellend, allen Grund christlichen Glaubens und Hoffens zerstören. Darum machen sie das bedeutsame Zugeständniß, im Widerspruche mit sich selbst, von dem in der Heiligung begriffenen Menschen als einem schon, und zwar nicht einmal nur anfänglicherweise, sondern ganz Gerechtfertigten zu reden. Kaum aber haben sie dies Zugeständniß so weit hervortreten lassen, als es nöthig schien, um jenen völligen Raub an dem Grunde der christlichen Hoffnung in Schatten zu stellen: so kehren sie, ihr Zugeständniß wieder aufhebend, zu der Anschauung zurück, wonach Rechtfertigung dem Menschen erst Schritt vor Schritt, nach dem Maße seiner Heiligung, zu Theil wird. „Sie wachsen und werden mehr gerechtfertigt!"

Uebersehen wir den ganzen Unterschied zwischen der augsburgischen und der tridentinischen Rechtfertigungslehre, so ist es der. Das Recht, welches dem Sünder um Christi willen, vor aller Heiligung vorweg, zuertheilt wird, ist, nach dem augsburgischen Bekenntnisse, das ganze, volle Recht Gottes und seines

Reiches selbst, das wirkliche und nicht hinterdrein wieder bedingte Kindes- und Bürgerrecht in Gottes Hause. Nach dem Tridentinum hingegen ist das Recht, welches, nach den ersten Stimmungen und Anfängen zur Heiligung, dem Sünder ertheilt wird, ein Recht, welches zwar Recht, Kindesrecht, Hausgenossenrecht genannt wird, aber dahin erklärt wird, daß es nur in der Erlaubniß bestehe, sich dieses Recht erst allmählig zu verdienen.

Die Heilsstiftung Christi, seine Kirche, ist nach evangelischen Begriffen sein Reich, sein Haus, sein Leib, wir seine Bürger, seine Hausgenossen, seine Glieder. Nach tridentinischen Begriffen aber, sind zwar, dem Namen nach, alle diese Namen anerkannt, der Sache nach jedoch ist nach diesen Begriffen die Kirche Christi: eine Detentionsanstalt, eine Verbrechercolonie, eine Ansammlung von Observaten, deren Begnadigung, wenn überall von einer solchen die Rede sein soll, nur darin besteht, daß ihnen erlaubt ist, sich durch gutes Betragen allmählich, und vielleicht, und nach sehr langer Zeit, das Bürgerrecht, das sie verloren haben, wieder zu verdienen.

Dritter Vortrag.

Urstand und Erbsünde.

Die Frage: wie wird der Mensch gerecht? verstehen viele so, daß sie meinen, es solle durch dieselbe nur unter verschiedenen vorgeschlagenen Wegen zu einem feststehenden, nicht weiter fraglichen Ziele, der eine richtige Weg ermittelt werden. Ist dies nun wirklich die Meinung? Bezieht sich in der That nur hierauf der Streit? Wer näher zusieht, wird sich von dem Gegentheile überzeugen. Nicht der Weg nur, sondern das Ziel ist es, worüber die Meinungen auseinandergehen. Wenn der Streit ist zwischen Gottesgerechtigkeit und Selbstgerechtigkeit, so handelt es sich dabei keineswegs nur darum, ob unsre Erlangung der Gerechtigkeit Gottes Werk, oder unser Werk sein müsse; sondern es ist vielmehr die Gottesgerechtigkeit, ihrem Inhalte nach, etwas völlig anderes, als die Menschen- oder Selbstgerechtigkeit.

Werden wir uns hievon überzeugen, so wird das erst die vollständige Widerlegung der tridentinischen Rechtfertigungslehre sein. Denn nur die gänzliche Unklarheit über den Inhalt der wahren Gerechtigkeit ist es, welche der tridentinischen Beschreibung von dem Wege zur Gerechtigkeit, noch den Schein, als sei die Sache mindestens doch auf diese Weise denkbar, übrig läßt.

Es giebt eine Worterklärung des Ausdrucks: Gerechtigkeit; dieser gemäß würde gerecht derjenige, oder auch dasjenige, genannt werden, was vollkommen seinem eigenen Wesen, seinem ursprünglichen Begriffe, und darum auch seiner endlichen Bestimmung entspricht. Eine Worterklärung ist dies; sie sagt über die Sache selbst noch nichts aus; sie deutet nur an, wohin die Sacherklärung sich zu richten haben wird. Seinem eigenen ursprüng-

lichen Wesen entsprechend, wird der Mensch gerecht sein. Was ist dieses sein ursprüngliches Wesen? ist also die Frage. Auf den Urstand des Menschen also, in welchem er geschaffen ist, geht die Frage zurück.

Aristoteles, wie früher bemerkt worden, weigerte sich diesem Zurückblicken auf den ursprünglichen Stand des Menschen; ebendesselben weigert sich überhaupt jene platte Moral, deren Vorstellungsweise wir (wie ebenfalls schon erwähnt wurde) neben unsern religiösen Anschauungen der sittlichen Welt so hartnäckig mit uns herumtragen. Ihr erscheint dieses Zurückblicken als eine nur müßige Erschwerung der sittlichen Frage. Nur den Menschen, wie er nun einmal ist, will sie lehren, tugendhaft, bieder, und noch manches andre zu sein, was er bedarf, damit er unter andern leben könne, und auch mit ihm sich leben lasse.

Indeß, eben hier zeigt sich die Hohlheit solcher Moral. Der gelungenste Tugendheld, dessen Bild sie entwerfen mag, ist nur der unerträglichste, eitelste Geck, der mit feierlichem Ernste sein völliges Nichts zu Tage bringt. Gerecht könnte derselbe, jener gegebenen Worterklärung nach, wohl heißen; darum nämlich, weil er seinem ursprünglichen Nichts so vollkommen entspricht. Aber diese Gerechtigkeit kann nicht die wahre sein; wäre sie es, dann weg mit ihr! dann wäre Gerechtigkeit nicht alles des Schweißes, aller der Thränen werth, die im Verlangen nach ihr vergossen werden.

Ein Mensch, an sich selbst betrachtet, ist ein eitles Nichts, eine Ziffer ohne Werth, nur die Möglichkeit einer Persönlichkeit, aber noch keine wirkliche. Schon auf dem Gebiete des bürgerlichen Rechtes ist bekannt, daß eine Person nur dadurch Person ist, daß sie an dem Ganzen von Rechten und Pflichten, welches sie umgiebt, irgend einen, wenn auch nur geringsten, Antheil hat; ohne daß ist ihre Persönlichkeit nur eine leere Möglichkeit.

Dies ins Auge fassend, haben Philosophen, besonders neuere, dem moralischen Menschen einen Inhalt für seine Persönlichkeit dadurch zu verschaffen gesucht, daß sie, anstatt jenes gehaltlosen Tugendstrebens, ihn auf die großen Gestalten der sittlichen Welt verweisen, Staat, Wissenschaft, Kunst, Handel, Güterproduction, und was noch alles! Auch Kirche ward unter jenen großen sittlichen Lebensformen oder Lebensinhalten genannt;

für Kirche sich, unter andern, zu begeistern, als für eines der großen Gebiete des sittlichen oder Geisteslebens, erlaubten selbst solche, die den persönlichen Gott als Inhalt des sittlichen Strebens weder vorauszusetzen, noch überhaupt anzuerkennen für nöthig hielten.

Aber was, am letzten Ende, war mit allen diesen hochgeschwollenen Gestalten gewonnen? Das nämliche Nichts, die nämliche Hohlheit jener Alltagsmoral, über welche man, und das freilich mit Grund, sich zu erheben gestrebt hatte, war nur noch hohler aufgeblasen, so hohl, daß nun in dem ganzen inhaltleeren Inhalte auch noch das letzte verloren ging, was die platte Moral ängstlich festgehalten hatte: die Möglichkeit von sittlicher Persönlichkeit, die in all jenem eitlen Tugendstreben doch geblieben war, und damit jene Sehnsucht, jenes Gefühl des Bedürfnisses nach wirklichem Inhalte, welches den armen Tugendhelden doch immer wenigstens noch erinnert, daß seine Tugenden Formen ohne Inhalt sind. Jene Philosophie der großen, sittlichen Lebensformen hatte, wie sie sich rühmte, dieser peinlichen Selbstquälerei ein Ende gemacht, aber — sie hatte der Persönlichkeit selbst ein Ende gemacht. Was war ihnen der Mensch? was waren ihnen die Geschlechter der Menschen? rauschende, fallende Tropfen im Nebel jener Dunstgestalten des unpersönlichen Geistes, aus welchem sie ihren Inhalt nahmen, so viel er eben bieten konnte. Was konnte er denn aber bieten? da er doch eben selbst erst aus den Gedanken und Trieben zusammengesetzt war, deren Leerheit und Eitelkeit jene Philosophen ihrerseits an den Moralisten beobachtet hatten.

Eines Inhalts, eines von anderwärts her zu gebenden Inhalts bedarf der Mensch, bedarf jede geschaffene Persönlichkeit, um wirklich Persönlichkeit zu sein; da sie ohne das nur mögliche Persönlichkeit ist. Damit aber dieser Inhalt wirklich ihr Persönlichkeit gebe, muß er selbst Persönlichkeit sein. Das sittliche Gut, durch dessen Besitz der Mensch Persönlichkeit ist, kann nicht Staat, nicht Wissenschaft, nicht Kunst, nicht sonst etwas sein, sondern Gott muß es sein. Daß er sei, dies persönliche Gute, das ist dem Menschen, der sich nicht schon in allerhand Täuschungen verloren hat, einfältigste Gewißheit, unzweideutiges Erlebniß. Er erlebt sich selbst als eine Persönlichkeit, und doch als eine an

sich inhaltleere Persönlichkeit, ein sittliches Streben, welches nur Streben ist — welches aber nicht Streben sein könnte, wäre das Gute nicht, wäre nicht die Persönlichkeit, die Inhalt in sich selber ist. Sich selbst erlebend, erlebt sich der Mensch in Gott, erlebt er Gott. Daß er sich selbst Ich nennt, ist nur, weil er das Gute, welches seiner Persönlichkeit erst ihren Inhalt giebt, Du nennt; was er ist, sittliches persönliches Sein, das ist er nur als Bild Gottes, jener einzigen Persönlichkeit, die in sich selbst Inhalt ist, die aller sittliche Inhalt selbst ist — Gott, unsere Gerechtigkeit.

„Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde," der Mensch ist das Bild Gottes, das Urbild des Menschen ist Gott. Diese Wahrheit, welche am ersten Anfange der heiligen Schrift steht, ist erst die eigentliche, erschöpfende Antwort auf die Frage nach der Gerechtigkeit überhaupt, auf die Grundfrage in welche sich alles Nachdenken über das Sittliche zusammenfaßt. Was immer in ihrem weiteren Fortgange die Offenbarung auf die Frage: wie wird der Mensch gerecht? zur Antwort giebt, von der Geschichte Hiobs an, bis auf Paulus, Petrus, Jacobus, Johannes, die einmüthigen Prediger der von Gott und von Gott allein kommenden Gerechtigkeit des Menschen im neuen Bunde — das alles ist nur Ausführung jener Grundwahrheit: der Mensch ist das Bild Gottes, d. h. er ist gerecht, sittlich, gut, persönlich nur dadurch, daß er das Gute, das Gott ist und persönlicher Gott bleibt, in sich aufnimmt, aus sich wiederstrahlt. Der Ausdruck: Bild ist gewählt, wiewohl sich ja freilich das von selbst versteht, daß dies unsagbar und unvergleichbar eigenthümliche Verhältniß eigentlich durch keinen Ausdruck menschlicher Sprache genügend bezeichnet werden kann; denn alle menschliche Sprache beruht darauf, daß sie mit einem Ausdrucke verschiedene Dinge und Verhältnisse befaßt, aber nicht das an jedem Eigenthümliche, sondern nur das an den verschiedenen Gemeinsame beachten lehrt. Bild Gottes heißt der Mensch, weil das Gute, was Gott ist, zugleich persönlicher Gott bleibt, und doch am Menschen als das, was auch ihn zu einem Ich, zur sittlichen Persönlichkeit macht, gesehen wird. Des Menschen Persönlichkeit ist nun eine wirkliche, aber eine abbildliche; denn das urbildliche Ich ist Gott.

Wer die wahre evangelische Lehre von der Rechtfertigung

rein und ohne Rückfall in die Vorstellungsweisen einer platten, gottesleugnerischen Moral, festhalten will: der muß vor allem auch das reine Bekenntniß dieser schriftmäßigen Wahrheit von des Menschen Urstande sich bewahren: der Mensch Gottes Ebenbild. Rein bekannt aber wird diese Wahrheit nur dann, wenn des Menschen Gerechtigkeit, die er hatte, als er noch nicht gefallen, als er noch in dem seinem Wesen entsprechenden Urzustande war, in nichts anderm gesucht wird, als in dieser Ebenbildlichkeit mit Gott. Denn in dieser, und in nichts anderm, besteht sein Wesen, seine sittliche Persönlichkeit. Dies Bild Gottes in ihm ist sein Antheil an Gott, an dem persönlichen Guten, ist seine Gerechtigkeit. Eine andere Gerechtigkeit kann er nicht haben; es müßte denn eine Gerechtigkeit geben außer Gott.

Die deutschen Protestanten in ihrem Bekenntnisse von Augsburg hatten, auf diesen tieferen Grund der Lehre von des Menschen Gerechtigkeit zurückzugehn, keine unmittelbare Veranlassung. Doch wurde ihnen dieselbe alsbald. Die von den päpstlichen Theologen auf kaiserlichen Befehl gegen sie aufgestellte angebliche Widerlegung ihres Bekenntnisses hatte, auf die Lehre von der Erbsünde zurückgreifend, die ganze Blindheit dieser Vertheidiger des Papstthums, so über das Wesen der Sünde wie über das Wesen der Gerechtigkeit, enthüllt. Die Reformatoren, indem sie nun ihre evangelische Lehre von des Menschen Zustande nach dem Falle zu vertheidigen hatten, mußten auch den vorangegangenen Urzustand ins Auge fassen. Einleitend hiezu, sagen sie folgendes.

„Was ist die ursprüngliche Gerechtigkeit des Menschen im Paradies? Gerechtigkeit und Heiligkeit in der Schrift heißt ja nicht allein, wenn ich die andre Tafel Mosis halte, gute Werke thue, und dem Nächsten diene. Sondern denjenigen nennt die Schrift fromm, heilig und gerecht, der die erste Tafel, der das erste Gebot hält, das ist: der Gott von Herzen fürchtet, ihn liebet, und sich auf Gott verläßet."

Hiemit ist das Verhältniß noch nicht in seiner Tiefe gefaßt, oder mindestens, noch nicht völlig der Gegensatz gegen die flach moralisirenden Vorstellungen von Gerechtigkeit im Menschen, ausgedrückt. Sagten die Reformatoren nichts weiter, so könnte man immer noch meinen, auch von ihnen werde die Gottesgerechtigkeit im ursprünglichen Menschen nur als etwas Zuständ-

liches, als ein Sosein und Sothun des Menschen gefaßt, so, daß der Mensch, fertige seiende Persönlichkeit schon abgesehen von der Gerechtigkeit, die Gerechtigkeit machte, ihr zum Sein, und zwar nur zu einem zuständlichen Sein verhülfe; während doch, wie uns klar geworden, die Gottesgerechtigkeit das ist, was wesentlich Sein hat, und was, im Menschen sich abbildend, dem Menschen als sittlicher Persönlichkeit zum Sein erst verhilft. Daß aber dies die Meinung auch der Reformatoren ist, erhellt aus dem Folgenden. Die eben angeführten Worte waren dazu nur der Uebergang. Denn, um die Gottesgerechtigkeit, ihrem Wesen nach, zu verstehen, mußte vor allem die gerechte Beschaffenheit, welche aus ihr hervorgeht, ihrem Umfange nach bestimmt werden. Wer diese so mißversteht, daß er sie nur als ein Verhältniß des Menschen zu sich selber oder zu seines gleichen auffaßt; wer nicht erkennt, wie die gerechte Beschaffenheit des Menschen vor allem in dem richtigen Verhältnisse zu Gott besteht: der kann noch viel weniger erkennen, daß das Wesen dieser Gerechtigkeit in dem Verhältnisse Gottes zum Menschen, in dem Sichabbilden Gottes im Menschen, liegt. Hierauf aber leiten nun sogleich die Reformatoren über.

„Darum," fahren sie fort, „ist Adams Reinigkeit und unverrückt Wesen nicht allein eine feine vollkommene Gesundheit und allenthalben rein Geblüt, unverderbte Kräfte des Leibes gewesen, wie sie davon reden; sondern das größte an solcher edler erster Kreatur ist gewesen ein helles Licht im Herzen, Gott und sein Werk zu erkennen, eine rechte Gottesfurcht, ein recht herzlich Vertrauen gegen Gott, und allenthalben ein rechtschaffen gewisser Verstand, ein fein gut fröhlich Herz gegen Gott und alle göttliche Sachen."

„Und das bezeuget auch die heilige Schrift, da sie saget: daß der Mensch nach Gottes Bilde und Gleichniß geschaffen sei. Denn was ist das anders, denn: daß göttliche Weisheit und Gerechtigkeit, die aus Gott ist, sich im Menschen bildet. Dadurch wir Gott erkennen; durch welche Gottes Klarheit sich in uns spiegelt — das ist, daß dem Menschen erstlich, als er geschaffen, diese Gaben gegeben seien: recht klar Erkenntniß Gottes, rechte Furcht, recht Vertrauen, und dergleichen."

Diese evangelische Lehre weisen die Reformatoren zugleich

auch als Lehre der alten Väter der Kirche nach, und führen des Ambrosius Worte an: „die Seele ist nicht nach dem Bilde Gottes geschaffen, in welcher Gott nicht allzeit ist.“ Es war aber, indem diese Sätze von den augsburgischen Bekennern zur nothgedrungenen Abwehr ausgesprochen wurden, die Wahrheit von der Rechtfertigung nun erst bis zu ihrer Wurzel enthüllt, und der päpstliche Irrthum über die Rechtfertigungslehre erst ganz an seiner Wurzel angegriffen.

Es ist daher nicht zu verwundern, daß die tridentinischen Väter, im Begriffe, die Lehre der römischen Sonderkirche, abschließend gegen die Reformation, festzustellen, diesen Punkt so viel als möglich zu umgehen suchten. Nicht eigentlich, daß sie, in klarer Einsicht, wie mit der Lehre von Gottes Bilde im Menschen alles selbstgerechte Moralisiren abgeschnitten sei, diese Lehre umgangen hätten. Es war vielmehr die völlige Unfähigkeit, sich die Gerechtigkeit als etwas Wesenhaftes zu denken, die sie an der tiefen Wahrheit von Gottes Bilde im Menschen gedankenlos vorübergehen ließ. Was sie, über den Urstand des Menschen, zu beschließen geneigt waren, lassen die Väter nur mittelbar aus dem erkennen, was sie über des Menschen Fall erklären, dies nämlich (5te Sitzung, 1stes Decret): „daß der erste Mensch alsbald die Heiligkeit und Gerechtigkeit, in welcher er bestellt war, verloren habe.“ Bestellt also (constitutus) war der Mensch in dieser Gerechtigkeit; es war sein Zustand, seine Beschaffenheit; nicht aber war sie etwas ihm anerschaffenes; nichts gemein hatte dieser Zustand mit dem Bilde Gottes, welches dem Menschen anerschaffen ist. Sind wir recht berichtet, so hatte sich in den ersten Entwurf des betreffenden Decrets der Ausdruck eingeschlichen: die Gerechtigkeit, in welcher der Mensch geschaffen (conditus) war. Dies eine Wort würde jedoch das ganze Irrthumsgewebe von der durch Menschen zu leistenden Gerechtigkeit von vornherein Lügen gestraft haben. Man hatte davon noch rechtzeitig eine Ahnung, und beschloß daher: die Gerechtigkeit sei nur der Zustand gewesen, in welchem der erste Mensch bestellt war.

Was nun im Tridentinum so verhüllt ausgesprochen ist, das sagt mit nackter Offenheit der römische Katechismus, dessen Bestimmung es ist, die zu Trident beschlossenen Lehren den Gläu-

digen ausführlicher zu entwickeln. Hier heißt es: „Gott formte aus Erdenstaub den Menschen, dem Leibe nach in einer solchen Beschaffenheit und Einrichtung, daß er, zwar nicht kraft seiner Natur, aber durch göttliche Wohlthat unsterblich und dem Leiden ununterworfen war. Was aber den Geist angeht, so bildete er diesen nach seinem Bilde und Aehnlichkeit, und ertheilte ihm die Wahlfreiheit, regelte überdies alle Bewegungen und Triebe des Geistes in ihm so, daß ein Ungehorsam gegen die Herrschaft der Vernunft nie eintrat. Sodann fügte er das wunderbare Geschenk der ursprünglichen Gerechtigkeit hinzu, und hierauf erklärte er ihn zum Herrn der übrigen lebenden Wesen."

So weit diese amtliche Erläuterung des tridentinischen Beschlusses. Aus diesem allen ist klar, welches der eigentliche Unterschied in der Lehre vom Urstande zwischen evangelisch protestantischer und römischer Anschauung sei. Will man dafür einen kurzen Ausdruck, so ist es der: nach evangelischen Begriffen war die ursprüngliche Gerechtigkeit dem Menschen anerschaffen (concreata, wie diese Bezeichnung auch nachmals, von der Concordienformel z. B. gewählt worden ist); nach der römischen Ansicht war sie ein zu dem fertig geschaffenen Menschen hinzugekommenes Geschenk.

Ein übernatürliches (donum supernaturale) pflegen die päpstlichen Gelehrten dieses nachträglich hinzugekommene Geschenk gern zu nennen. An diesem Namen möchten wir weiter nichts auszusetzen haben, enthielte er nicht den großen Irrthum, als sei das dem Menschen Anerschaffene ein nicht Uebernatürliches. Auf diesen ihren eigenen, groben Irrthum fußend, haben römische Symboliker (Möhler namentlich) gegen die evangelische Lehre den gedankenlosen Einwurf erhoben: sie mache die Gerechtigkeit zu etwas Natürlichem, sie verfalle damit in Naturalismus, und nur die römisch-katholische Lehre halte den Supranaturalismus aufrecht.

Nicht nur ist dieser Vorwurf völlig blind, sondern sogar erhellt bei näherem Zusehen: daß, während die Uebernatürlichkeit aller wahren Gerechtigkeit im Menschen nur durch die Erkenntniß von deren ursprünglicher Anerschaffenheit gewahrt bleibt, vielmehr die Meinung, als sei der Mensch schon ohne Gerechtigkeit ein fertig erschaffenes sittliches persönliches Wesen, jede wahre Anerkennung der übernatürlichen Natur aller wahren Gerechtigkeit un-

möglich macht. Unter dem gleißenden Namen eines übernatürlichen Geschenks wird vielmehr nach dieser Anschauung die Gerechtigkeit eigenes Werk des Menschen. Diese Behauptung wird man freilich sofort als eine zurechtgemachte leere Schlußfolgerung abzuschütteln bei der Hand sein. Indeß, wenige Schlußfolgerungen möchten so eng, wie gerade diese hier gezogene, sich der offenkundigen Thatsache anschließen; denn wohin die römische Lehre von der sogenannten Uebernatürlichkeit der ursprünglichen Gerechtigkeit thatsächlich führe, ist fürwahr aus dem ganzen Gewebe von Selbstrechtfertigung und Selbstgerechtigkeit, auf welches der römische Katholicismus hinausläuft, nur allzu ersichtlich. Hier würde nun demjenigen, der sich durch jenen Namen eines übernatürlichen Geschenks hätte täuschen lassen, nichts als die staunendste Verwunderung übrig bleiben, über die erschreckende Folgewidrigkeit beider, sowohl der protestantischen als der römischen Gerechtigkeitslehre; da die letztere, im Urstande so trefflich supranaturalistisch, hinterdrein auf lauter selbstgemachte Gerechtigkeit hinauskommt; während die Evangelischen, die in Hinsicht auf den Urstand ganz naturalistisch die Uebernatürlichkeit der Gerechtigkeit geleugnet haben sollen, späterhin diese Uebernatürlichkeit in einer für römische Ohren so äußerst mißfälligen Weise zu übertreiben scheinen! Indeß, nur wer sich hat täuschen lassen, wird einer solchen Verwunderung ausgesetzt sein. Daß die protestantische Lehre, die ursprüngliche Gerechtigkeit als anerschaffen erklärend, damit deren Uebernatürlichkeit leugne, ist, wie gesagt, ein so gedankenloser Vorwurf, daß er Widerlegung gar nicht verdient. Natürlich, das würde heißen: aus der eigenen von sich selbst seienden Natur hervorgehend; ganz verschieden aber hiervon ist (was doch allein hier behauptet wird) das zur ganzen übernatürlich geschaffenen Natur des Menschen Gehörende. Selbstverständlich ist gerade damit etwas durchaus Uebernatürliches bezeichnet.

Nun kommt aber hiezu noch ein Umstand, durch welchen die Uebernatürlichkeit gerade dieser anerschaffenen Gerechtigkeit noch schärfer hervortritt. Ist die ganze übrige Natur des Menschen, abgesehen von der dazu gehörenden Gerechtigkeit, ein zwar übernatürlich Entstandenes, aber nun gewissermaßen ein Natürliches — so ist hingegen die Gerechtigkeit das in dieser seiner Natur stets Uebernatürlichbleibende; denn sie ist das Bild Gottes in

ihm

ihm; sie ist nie dem Menschen so eigen, daß sie aufhörte Gottes Gerechtigkeit zu sein. Seine, des Menschen, Gerechtigkeit ist sie nur, so, wie an dem Körper, der das Sonnenlicht spiegelt, dies Licht sein Licht genannt werden kann, wiewohl es doch wesentlich Sonnenlicht bleibt; und dennoch, durch dieses Licht hat er Licht, ist er licht; ein sichtbarer Körper ist er nur durch dieses Licht. So ist der Mensch gerecht durch Gottes in ihm sich abbildende Gerechtigkeit. Anerschaffen ist ihm diese, denn ohne sie ist er ja nicht gerecht, nicht seinem Begriffe vollkommen entsprechend, ohne sie ist er nur mögliche, nicht wirkliche sittliche Persönlichkeit; und doch nur bildlich ist diese Gottesgerechtigkeit in ihm; sobald sie aufhören könnte, wesentlich Gottes Gerechtigkeit zu sein, und nicht des Menschen, würde sie gar das nicht mehr leisten, was der Mensch bedarf, um vollständiger Mensch zu sein: denn er wäre dann nicht mehr Bild Gottes, sondern sein eigenes Bild; und so wäre er ein Nichts.

Es kann nicht fehlen, daß die hartnäckigen Verehrer der platten Moral und der nicht wesentlich seienden, sondern erst im menschlichen Thun zu Stande kommenden Gerechtigkeit, uns hier einer leeren Spielerei mit Gedanken, denen keine Vorstellung entspreche, zeihen werden. Da sehe man ja, wird es heißen, zu was für Spiegelfechtereien es führe, wenn man die hergebrachte Vorstellung verlasse, wonach Gerechtigkeit doch eben ganz einfach eine Beschaffenheit, und eine Handlungsweise, nimmermehr aber ein Seiendes an sich selber sei. Nun ist allerdings das nicht zu leugnen, daß der Gedanke von der in Gott wesentlichen, und im Menschen als solchem abgebildeten Gerechtigkeit nicht in sehr bequemer Weise sich in die geläufigen Vorstellungsreihen des alltäglichen Denkens hineinfügt. Indeß, dies beweist nur für ihn. Alles Wirkliche, schon in der alltäglichen Wirklichkeit, verstößt fort und fort gegen unsere geläufigen Vorstellungsreihen. Wem aber dieses Verstoßen anstößig erscheint, der wird zuletzt alles Wirkliche leugnen. Das thaten einst die Sophisten, die z. B. leugneten, daß es Bewegung gebe, weil diese der Vorstellungsreihe, in der sie das ruhende Sein zu betrachten pflegten, allerdings nicht entsprach. Und doch war, und ist Bewegung. So namentlich geht es nun auch mit dem Begriffe des Bildes, schon in der alltäglichen Wirklichkeit. Ist das gemalte Bild die

dargestellte Sache? oder ist es das Stück Leinwand, worauf es gemalt ist? Es ist keins von beiden; und doch ist es sowohl das eine als das andere; und doch ist es wieder ein drittes; und doch ist dies dritte nichts wirkliches, sondern nur Bild. So ins unendliche fort könnte man nachweisen, daß der Begriff des Bildes gegen die einfachsten Vorstellunge verstoßen. Und doch giebt es Bilder. Und wer, wegen jenes Verstoßes, den Begriff des Bildes wegleugnen oder erst seinen sonst geläufigen Vorstellungen anpassen wollte, der würde zum Sophisten, oder ganz zum Narren werden. Aehnlich ist es mit dem Begriffe des Bildes Gottes im Menschen. Er ist unbequem für die geläufigen Vorstellungen; darum wirft man ihn lieber bei Seite; oder man läßt ihn, ohne sich etwas dabei zu denken, stehen; bringt aber dasjenige, was dabei hätte gedacht werden sollen, nachträglich zu Markte, nun jedoch entstellt, weil angepaßt an die geläufigen Vorstellungen der platten Moral. Und so ist die tiefe Lehre der Schrift, vom Bilde Gottes, wie umsonst gegeben; das, was zu denken sie damit den Menschen lehren wollte, das denkt er nun nach seinen eigenen Gedanken; und wenn er nebenbei die leere Redensart vom Bilde Gottes gelegentlich anbringt, so bildet er sich bei alle dem noch ein, er habe ganz schriftmäßige Wahrheit gedacht.

So auch, genau so, ist das Verfahren der Tridentiner. Die Lehre vom Menschen als Gottes Bilde entnehmen sie der Schrift, aber: als leere Redensart. Wollten sie wirklich etwas daraus lernen, so würde das ihre landläufigen Vorstellungen vom Sittlichen, Gerechten u. s. w. durchbrechen; denn alles wirkliche Lernen besteht hierin, und ist deshalb unbequem. Daher bleiben sie, trotz der Redensart von Gottes Bilde, bei der schriftwidrigen Vorstellung stehen: geschaffen hat Gott, ihnen zufolge, nicht den gerechten, vollständigen Menschen, der Gottes Bild ist, sondern jenen unvollständigen, blos möglichen Menschen, der höchstens Gottes Schatten, nicht aber sein Bild genannt werden darf; jene Ziffer ohne Werth, jene Möglichkeit sittlicher Persönlichkeit, die aber noch nichts wirklich, sondern wirklich Nichts ist; und welche nun, um gerecht, um vollständig, um wirklich, um inhaltvolle Persönlichkeit zu werden, sich durch die sogenannte Wahlfreiheit zu irgend welchen gerechten Handlungen entschließt, da-

durch sich selbst Wirklichkeit giebt. Dann wiederum, weil nun doch der Tridentiner sich hiebei kaum verbergen kann, daß er damit das gerade Gegentheil der Schriftlehre vom Menschen als Gottes, des inhaltvollen Guten Ebenbilde ausspricht, und daß er damit den Menschen zum Schöpfer seiner selbst als sittlicher Wirklichkeit macht: so geräth er auf die Aushülfe, dieser selbstgemachten wirklichen Gerechtigkeit den Namen eines übernatürlichen Geschenks zu geben. Damit nun widerspricht er erstlich von neuem der Schrift, welche von einem solchen hinzukommenden übernatürlichen Geschenke nicht das mindeste weiß; und zweitens widerspricht er sich selbst, indem er das Selbstgemachte als übernatürliches Geschenk bezeichnet. Freilich, die römische Kirche erreicht damit ihren Zweck. Ihren Gläubigen genügt es ja vollkommen, wenn sie darauf hinweisen können, ihre Kirche rede ja von etwas Uebernatürlichem in des Menschen Gerechtigkeit; wie das sein könne? wenn sie doch von dem ursprünglich leeren Nichts erst gethan, gemacht wird, das kümmert sie nicht; der Machtspruch der Kirche deckt diese Schwierigkeit zu.

Einigermaßer sucht indeß die Kirche ihren Gläubigen diese Unterwerfung unter ihren Machtspruch zu erleichtern dadurch, daß sie dem geschaffenen Menschen, statt des Bildes Gottes, des wahrhaft Guten, einen andern Inhalt unterschiebt: nämlich die Herrschaft der Vernunft über die Triebe. So macht sie denn den ursprünglichen Menschen zu jenem Tugendhelden der platten Moral, der sich selbst, sein eigenes Nichts, zum Inhalte macht, und dem deshalb das Gute, Gerechte, in nichts besteht als in dem richtigen Verhältnisse zwischen gewissen höheren und niederen Stücken seiner selbst — eine Güte und Gerechtigkeit, die fürwahr niemanden interessiren kann als den eitlen Tugendhelden selbst, der damit sich für das Gute erklärt, statt nach dem wahren Guten, welches Gott ist, zu fragen.

Gottes Licht und Bild und Herrschaft im Herzen tragen, in Furcht, Liebe und Vertrauen, das ist, wie die augsburgische Apologie sachgemäß lehrt, des ursprünglichen Menschen Güte. Daß, hieraus hervorgehend, sich auch ein richtiges Verhältniß zwischen den einzelnen Stücken und Kräften, in welche man sich den Menschen zerlegt denken mag, zeigen wird, versteht sich von

selbst; aber nicht hierin besteht wesentlich seine Güte. An sich, abgesehen von dem Bilde und Lichte Gottes, ist des Menschen Vernunft gar nichts mehr werth als die Triebe und die Glieder des Leibes; des Menschen Vernunft ebenso wenig, wie seine Triebe, sind an sich etwas sittlich in Betracht kommendes; weder gut noch ungerecht; ihre Bedeutung auf sittlichem Gebiete erhalten beide erst durch die Beziehung des Menschen auf Gott.

Wie tief einschneidend, wie grundverderblich der tridentinische Irrthum über des Menschen ursprüngliche Gerechtigkeit sei, das zeigt sich erst ganz bei den Versuchen, zu welchen sich römische Gelehrte gedrängt sehen, jenem Verhältnisse zwischen Vernunft und Trieben im Menschen eine sittliche Bedeutung zuzueignen, die es, abgesehen von dem Verhältnisse des ganzen Menschen zu Gott, gar nicht haben kann, und doch, dem Tridentinum nach, haben soll. Um diese sittliche Bedeutung zu gewinnen, bleibt ihnen nichts übrig als: eine manichäische Ansicht von den Trieben als etwas an sich Bösem, oder als der Quelle des Bösen. Dies, und nichts geringeres, liegt in den mühsamen, von geheimer Angst vor der groben Ketzerei durchwehten, nach Möglichkeit verschleierten, und doch — wenn sie überhaupt etwas sagen sollen, nur dies sagenden, Erklärungsversuchen Bellarmins. Seine Sätze sind: der Mensch besteht aus Fleisch und Geist; dadurch entstehen verschiedene und entgegengesetzte Neigungen in ihm; dadurch ein gewisser Kampf; dadurch eine gewaltige Schwierigkeit gut zu handeln; es sei dies eine Krankheit oder Schwachheit der menschlichen Natur, welche aus der Materie, wie sie nun einmal ist, entsprungen sei: das Fleisch drohte demgemäß stets gegen den Geist rebellisch zu werden: und eben zur Bezähmung dieses stets bereiten Rebellen gab Gott dem menschlichen Geiste die ursprüngliche Gerechtigkeit als eine Art goldenen Zaum, so, daß er nun das Fleisch von der Rebellion abhalten konnte, so lange er nicht selbst durch Rebellion gegen Gott diesen Zaum aus den Händen gab.

Der Manichäismus liegt hier offen zu Tage: der Ursprung des Bösen wird in das Geschaffene, in die Materie verlegt; nicht der Wille, nicht der gut geschaffene aber in sich, statt in Gott, seines Strebens Inhalt suchende Wille ist der Quell des Bösen, nach Bellarmin, sondern die willenlose Schöpfung ist dieses Bösen Ursprung. Wie kann es auch, bei folgerichtiger Ausbildung

der tridentinischen Lehre anders sein. Da sie es verschmähte, das Bild Gottes als das dem Menschen anerschaffene Gute schriftgemäß zu erkennen; und da nun als wirklicher Inhalt menschlicher Sittlichkeit dem Menschen nur er selber bleibt; so setzte das Tridentinum das Gute gerade in das, was das Böse ist, darein nämlich daß der Mensch sich selbst zum Inhalte macht; und nachdem dieser Irrthum begangen war, blieb nichts übrig, als ihn durch den entsprechenden zu ergänzen, nämlich das Böse in das zu setzen, was das Gute ist: in Gottes Schöpfung, und damit in Gott. Hat der berühmte römische Theolog diese nothwendigen Folgen aus der Lehre seiner Kirche nur leise, und ohne sie sich selbst völlig einzugestehen, berührt; haben nach ihm andere, erschrocken über diese Bloslegung der wundesten Stelle, wieder frische Pflaster aufzulegen versucht: die Sache bleibt dieselbe, die folgerichtige Lehre der römischen Kirche ist nur diese. Anders kann es gar nicht sein. Es giebt nur einen Weg, den Manichäismus, oder die Anklage gegen Gott als Ursache des Bösen, zu vermeiden, den nämlich: daß man ganz und völlig die Anmaßung vermeide, den Menschen, abgesehen von der auf ihn hernieder scheinenden, sich in ihm abbildenden göttlichen Güte, als eine schon an sich inhaltvolle sittliche Wesenheit zu betrachten. Sobald man dazu auch nur das leiseste Recht dem Menschen läßt, so ist er das Gute, Gerechte, Sittliche; nicht er also, gegen Gott und die Ordnung der Schöpfung anstrebend, erzeugt das Böse; nicht er also, sondern Gott und die Welt müssen, sobald Widerstreben und Kampf sich zeigt, die Schuld tragen; nicht er also, sondern Gott und die Materie sind, wenn der Kampf im Menschen selbst als Kampf höherer und niederer Triebe erscheint, darüber anzuklagen.

Daß aber hiemit zugleich alle wahre Willensfreiheit vernichtet ist, bei allem Reden was von Wahlfreiheit, freier Entscheidung des Menschen zwischen Böse und Gut geführt wird, ist gleichfalls klar. Wir werden im nächsten Vortrage hierauf zurückkommen müssen.

Niemand ist gut, denn der einige Gott. Alle Güte der Geschöpfe ist nur dadurch, daß Gottes Güte in sie hinein und aus ihnen leuchtet. Alle Gerechtigkeit der sittlichen Schöpfung besteht nur darin, daß die Geschöpfe nichts anderes wollen als sich von

Gottes Recht und Heil umleuchten zu lassen, in seinem Lichte Licht zu sehen.

Schon im Reiche des willenlosen, rein natürlichen Seins ist das Verhältniß zwischen Geschöpf und Schöpfer das vollkommen entsprechende. Eine gottesleugnerische Vorstellung schreibt den Dingen dieser Welt eine Selbstständigkeit des Seins zu, die sie nicht haben. Ganz anders wird uns dieses Verhältniß von der Schrift bezeichnet. „Verbirgst du dein Angesicht," sagt der Psalmist (Ps. 104), „so erschrecken sie, du nimmst weg ihren Odem, sie vergehen und werden wieder zu Staub." Auch das Sein und die Güte der willenlosen Schöpfung ist nur ein abbildliches', ein Widerschein des in das Nichts leuchtenden Angesichts Gottes, ein Widerhall seines ewigen Wortes. Gott sah an, was er gemacht hatte, und so war es gut. Ganz dasselbe gilt von der sittlichen Schöpfung.

Das Bild Gottes, durch welches dieser athmende Staub sittliches Leben, gerechte wirkliche Persönlichkeit ist, ist nicht ein Ding welches, geschaffen oder ungeschaffen, dem Menschen eingesetzt wäre, sondern es ist der Widerschein von dem Leuchten des göttlichen Angesichts über ihm, seine Gnade. Verwandelt sich diese Gnadengerechtigkeit Gottes über ihn in Zornesgerechtigkeit, so ist er, als sittliche Persönlichkeit, todt. Dieser Tod wäre reine Vernichtung, wäre nicht auch Gottes zürnende Gerechtigkeit noch, beziehungsweise, ein Gnadenlicht, welches selbst den Verdammten in der Hölle vor Vernichtung als sittliches Wesen bewahrt. Sofern er noch Persönlichkeit ist, ist er es dadurch, daß auch jetzt noch ihm Gottes Antlitz, wiewohl im Zorne, strahlt. Wahr und tief sagen die alten protestantischen Dogmatiker: im Sünder sei das Gewissen der Rest von Gottes Ebenbilde. Wohl wird der Zorn Gottes als Abkehr seines Angesichts beschrieben; aber nur beziehungsweise ist dies gesagt; denn es heißt auch wiederum (1 Petri 3, 12): die Augen des Herrn sehen auf die Gerechten, und seine Ohren auf ihr Gebet; das Angesicht aber des Herrn stehet auf die, so Böses thun.

Das Gewissen im Menschen, dieses wunderbare Etwas, welches zugleich des Menschen eigenstes Bewußtsein und doch Gottes Stimme in ihm ist — in ihm besteht jenes Ebenbild Gottes, welches, weil es Bild Gottes ist, nicht der Mensch selbst

ist, und auch nicht so zu ihm gehört wie seine ganze übrige Natur, und doch zu ihm gehört und so sehr er selbst ist, daß, wäre es nicht mehr, er völlig aufhören würde, sittliches Geschöpf zu sein. Belohnend und bestrafend wird dies Gewissen genannt, freisprechend oder verdammend. Das Bild Gottes, welches sich im Menschen abbildend ihn zum Menschen macht, ist entweder ein Gnadenschein oder ein Zornesleuchten über ihm. Das ist das Verhältniß des Menschen zur wahren, göttlichen Gerechtigkeit. Es ist ein Rechtsverhältniß, ein gerichtliches Verhalten, ein Anerkanntwerden oder Verworfenwerden. Von Gott gerecht erklärt, anerkannt, ist der Mensch gerecht; von ihm verworfen, ist er ein Verworfener, Ungerechter. In der Lehre von der Rechtfertigung wissen die römisch Katholischen nicht genug ihr Befremden über die Einseitigkeit der Evangelischen zu äußern, daß diese die Rechtfertigung so lediglich auf einen gerichtlichen Spruch beziehen. Viele Protestanten reden ihnen das nach, und meinen den evangelischen Bekenntnissen hier zu Hülfe kommen zu sollen. Dennoch wird es dabei bleiben müssen. Das ganze Verhältniß des Menschen zur Gerechtigkeit besteht hierin. Nicht nur im Augenblicke des Wiedereintritts aus dem Zustande der Ungerechtigkeit in den der Gerechtigkeit; sondern dauernd, fort und fort, besteht sein Haben der Gerechtigkeit in diesem ihm Zugesprochenwerden derselben. Dadurch, daß Gott ihm gnädig ist, dadurch ist er gerechtfertigt; dadurch, daß Gottes Gnadenbild gnadenvoll in ihn hineinleuchtet, ist er und lebt er als Bürger im Reiche der göttlichen Gerechtigkeit; dadurch, daß Gottes Stimme als sein versöhntes Gewissen in ihm redet, ist er ein Mensch Gottes, und wird auch handeln als solcher.

Als der Herr sich den Zinsgroschen weisen ließ, und sprach: gebet dem Kaiser was des Kaisers ist, und Gotte was Gottes ist — da handelte es sich von des Kaisers, und von Gottes Bild und Gepräge, was der Mensch trage, und wiedergeben solle. Des Kaisers Gepräge tragen wir nur in den Geldstücken, die wir besitzen, mit uns herum; Gottes Bilder sind wir selbst, uns selbst haben wir ihm zu geben. Indem wir dies thun, geben wir ihm nur das, was er für uns ist, wozu er uns erklärt hat, nicht was wir selber sind. Das Geld des Kaisers hat seinen Werth nicht durch das was es selber ist; sondern, sei es Gold oder

Papier, es hat seinen Werth durch sein Gepräge. In derselben Weise sind wir Münzen Gottes, und wir sind nur das, wofür er durch seinen Rechtsspruch uns erklärt. Das ist unser Werth; und was wir dadurch sind, das, aber auch nur das, leisten wir in der sittlichen Welt; so, wie mit des Kaisers Gelde eben das geleistet und gezahlt wird, was dem durch sein Gepräge ihm zugesprochenen Werthe entspricht.

Dies nun ist die evangelische Wahrheit von des Menschen ursprünglicher Gerechtigkeit; aber es ist zugleich auch damit über den Abfall des Menschen von dieser Gerechtigkeit, über die Sünde des ersten Menschen und deren Folgen, die rechte Erkenntniß aufgeschlossen.

Das augsburgische Bekenntniß und die tridentinischen Beschlüsse gehen auch hier ganz in der Weise auseinander, welche den verschiedenen Grundanschauungen über das Wesen des Menschen und über das Wesen der Gerechtigkeit entspricht.

In welchem sittlichen Zustande, in welchem Verhältnisse zur wahren Gerechtigkeit ist das von Adam, dem in Sünde gefallenen, abstammende Geschlecht? Der zweite Artikel des augsburgischen Bekenntnisses sagt einfach: „daß nach Adams Fall alle Menschen, so natürlich geboren werden, in Sünden empfangen und geboren werden, das ist, daß sie alle von Mutterleibe an voller böser Lust und Neigung sind, und keine wahre Gottesfurcht, keinen wahren Glauben an Gott von Natur haben können; daß auch dieselbige angeborene Seuche und Erbsünde wahrhaftiglich Sünde sei, und verdamme alle diejenigen unter Gottes ewigen Zorn, so nicht durch die Taufe und heiligen Geist wiederum neu geboren werden."

Diese Lehre nun mißfiel aufs äußerste den Päpstlichen, welche nichts von der auf Grund der Glaubensgerechtigkeit geforderten Kirchenreformation wissen wollten. Aber, was war es, was ihnen an dieser Lehre von der Erbsünde so äußerst mißfiel? Hört man ihr zu Trident beschlossenes Gegenbekenntniß, so sprechen auch sie hier von dem Zustande der Menschheit nach Verlust der ursprünglichen Gerechtigkeit in einer solchen Menge schriftmäßiger Ausdrücke, anerkennend, wie die Menschen nun von Natur Kinder des Zornes, Knechte der Sünde, unter des Todes und des Teufels Gewalt, und unfähig seien, sich durch die Kraft der Natur oder durch des Gesetzes Buchstaben daraus zu befreien (sechste

Sitzung, erstes Capitel) — daß man nach allem diesem schwerlich errathen könnte, worin doch, wenn es mit allen diesen Ausdrücken den Tridentinern Ernst sein sollte, ihr Widerspruch gegen die augsburgischen Sätze von der Erbsünde bestehe. Indeß, die eigentliche Meinung kommt sofort hinterdrein; alle die gebrauchten biblischen Ausdrücke, sollen, nach Beschluß der Synode, sich durch ein Wiewohl beschränken lassen. Sehen wir zu, ob dieses Wiewohl nicht geradezu eine Aufhebung derselben ist. „Wiewohl," heißt es nämlich, „in ihnen die Wahlfreiheit keineswegs erloschen ist, wenn auch an Kräften geschwächt und gebeugt."

Wahlfreiheit, freie Willensentscheidung (liberum arbitrium), an diesen Namen knüpft sich der Streit von Anbeginn der Reformation an. Luther schrieb vom geknechteten Willen, von dem in seiner Wahl zwischen Gott und Sünde geknechteten, zur Entscheidung für Gott unfähigen menschlichen Willen (de servo arbitrio). Keinen größeren Anstoß hat er je gegeben, als durch diese Schrift. Was eigentlich daran den Gegnern, sobald sie doch selbst den biblischen Ausdruck, wonach die Menschen Knechte der Sünde, des Teufels und des Todes sind, gelten lassen, anstößig erscheine, muß freilich von vornherein jedem räthselhaft vorkommen, der sich nicht sogleich erinnert, daß mit Ausdrücken der heiligen Schrift auch diejenigen spielen, deren Absicht es geradezu ist, sie nicht gelten zu lassen, sondern statt ihrer Wahrheit die Vorstellungen der plattesten Moral unterzuschieben.

Ist jemand wirklich der Meinung, er habe gegründete Bedenken gegen die Lehre, daß der Wille der gefallenen Menschheit ein geknechteter sei, vorzubringen, so soll er vor allem sich ehrlich eingestehen, daß er mit diesen Bedenken nicht Luthern, oder irgend einen der Reformatoren, sondern die heilige Schrift selber anzugreifen hat, in welcher gerade diese Wahrheit, wenn irgend eine, mit den unzweideutigsten Ausdrücken vorgetragen ist. Möchten jedoch auch diese einzelnen Ausdrücke durch allerlei Kunstgriffe wegerklärt werden können, so kommt es auf sie nicht einmal an, sondern der ganze Zusammenhang der Schriftlehre müßte zerrissen werden, wollte man von dieser Wahrheit nur das geringste abdingen.

Im Verlaufe des Streits über die Erbsünde sind noch andere Ausdrücke gefallen, an welche sich ebenfalls die Gegner der evangelischen Lehre mit ihren Bedenken hängen, um so lieber,

als sie in der Sache selbst die eigene Verlegenheit fühlen. Luther hat geäußert: die Natur des gefallenen Menschen sei es, zu sündigen; des gefallenen Menschen Wesen sei die Sünde, der gefallene Mensch sei geradezu selbst Sünde. Bekannt ist weiter, wie unter den Reformatoren Flacius die Erbsünde als die Substanz des gefallenen Menschen erklärte, und dadurch bei den Evangelischen selbst Mißbilligung erregte. Mannichfache Versuche sind sodann gemacht worden, solche Ausdrücke als vieldeutig und mißverständlich zu vermeiden. Man sprach nun von dem an die Stelle des göttlichen Ebenbildes im Menschen getretenen völligen Verderben, von der völligen Unfähigkeit des Gefallenen für alles Göttliche. Daß auch diese Ausdrücke (der Concordienformel z. B.) der nämlichen Mißverständlichkeit von Seiten derer, die die Sache nicht verstehen wollen, ausgesetzt sind, hat sich gezeigt. Es geht auch hier, wie überall, wo die Sprache Dinge und Verhältnisse, die einzig in ihrer Art sind, bezeichnen soll. Der Uebergang des Menschen vom Stande der Gerechtigkeit zu dem der Ungerechtigkeit, und wieder umgekehrt, hat diese mit nichts anderm vergleichbare Eigenthümlichkeit, daß mit eben so viel Wahrheit sich sagen läßt: es seien nur verschiedene Stände und Zustände des einen er selbst bleibenden Menschen; und doch auch: es seien der nach Gottes Bild geschaffene Mensch und der Mensch der Sünde zwei von einander verschiedene Menschen, und durch Neugeburt trete der nach Gott geschaffene Mensch wieder an die Stelle des alten ein. Es ist nun einmal nicht zu ändern, daß, indem wir dieses eigenthümliche Verhältniß, welches jeder Gläubige in sich erlebt, schildern wollen, wir damit überall gegen die Vorstellungen und Ausdrücke des gewöhnlichen Denkens verstoßen; denn dieses kennt nur Verhältnisse der Art, wo entweder dasselbe bleibt und nur die Zustände sich ändern, oder das eine das andre verdrängt und dann von Dasselbigkeit zwischen beiden nicht die Rede sein kann. Daß wir in Bezug auf das Verhältniß zwischen dem gerechten Menschen und dem gefallenen beides aussagen müssen: sowohl die Selbigkeit als auch die Anderheit — wie gesagt, das ist nicht zu ändern, da uns Schrift und Selbsterfahrung dazu nöthigen. Thöricht sind diejenigen, welche, weil sie aus ihren geläufigen Vorstellungen nicht heraustreten mögen, lieber diese ganze Erfahrung eines Kampfes zwischen neuem und altem Menschen von sich abweisen, die Schriftausdrücke die sich hierauf beziehen als nur

bildliche behandeln, und die von den Reformatoren festgehaltene evangelische Wahrheit damit bekämpfen, daß sie sagen: dann werde ja ganz der Zusammenhang in dem einen und selbigen Ich unterbrochen, welches doch, aus dem einen Stande in den andern übergehend, nicht aufhören dürfe, als das eine und selbe Ich betrachtet zu werden. Thöricht ist dieser Einwurf; ungefähr ebenso thöricht wie der Einwurf, den einst die griechischen Sophisten gegen die Bewegung machten, weil ihnen nach ihren geläufigen Vorstellungen, es unmöglich schien, einen Zusammenhang zwischen dem Ruhen des Körpers in diesem Augenblicke in diesem, im nächsten in jenem Punkte, zu finden. Thöricht ist dieser Einwurf. Trotz ihm ist Bewegung; niemand, der sie aus Erfahrung kennen lernt, wird sie sich durch solche Thorheiten abstreiten lassen. Ebenso ist es mit den Einwürfen gegen die Erbsünde als etwas den Menschen zu etwas anderm als er selbst ist, machenden, trotzdem daß er nicht aufhört derselbe Mensch zu sein. Will indeß jemand die Thorheit dieser Einwürfe nicht einsehen, der hat, wie gesagt, seine Bedenken gegen die heilige Schrift selbst, nicht aber gegen die Reformatoren zu richten. Auch das härteste, was Luther gesagt: die Sünde sei des gefallenen Menschen Wesen, seine Natur sei es, zu sündigen, bedarf eben so wenig, wie der Ausdruck vom geknechteten Willen, auch nur eines Wortes der Vertheidigung. Selbst wenn es in der Schrift nicht ausdrücklich heißt: wir sind von Natur Kinder des Zorns; so ist es doch etwas viel stärkeres noch, wenn sie den doppelten Menschen im Menschen schildert, so, daß der Mensch als Sünder ein anderer ist als er selbst, und doch nicht ein andrer; und der gerechtgewordene Mensch ein neuer, und doch derselbe.

Das ist der Widerspruch, den die Sünde in die Welt der geschaffenen Persönlichkeiten hineinbringt. Es ist ganz richtig, daß der Mensch nicht mehr er selber ist, sobald er sündigt; eben darum heißt es: wer Sünde thut, der ist der Sünde Knecht. Der Mensch, als jenes Bild Gottes zu dem er ja doch geschaffen war, könnte nicht sündigen; er muß sich erst selbst aufheben, aufhören dieser den göttlichen Willen spiegelnde Wille zu sein. Mit dem Bilde Gottes giebt er sein Wesen auf, sein Wesen ist nun Sünde, seine Natur ist die Sünde, sein Wille ist nun Nichtwille, Knechtschaft unter der Sünde, ein fremdes Gesetz in seinen Gliedern.

Will man, als den eigentlichen vollständigen Menschen, schon jene bloße inhaltleere Möglichkeit sittlichen Wollens ansehn, jenes Stück athmenden Staubes oder Thons — nun dann freilich ist kein Streit, dieses bleibt dasselbe, an diesem gehen ursprüngliche Gerechtigkeit und Sündfall und Wiedergeburt wie verschiedene Zustände an ein und demselben Dinge, der Reihe nach vorüber. Dies Stück athmenden Thons behält also freilich die volle Möglichkeit, auch wieder, nachdem es Sünder gewesen ist, ein Gerechter zu werden, aber diese Möglichkeit ist wahrlich nicht würdig, den Namen des freien Willens zu führen.

Daß der Mensch, auch nach dem Falle, mehr ist als ein Stück athmenden Staubes, ist gewiß. Zwar das göttliche Ebenbild, und damit sein ganzes sittliches Wesen hat er verloren — denn er hat das Leuchten des Gnadenangesichtes Gottes über ihm, verloren. So ist er, als sittliches Wesen, todt. Diese Bezeichnung ist keine bildliche Redensart, sondern Wahrheit. Sobald ihr von der verbotenen Frucht esset, sollt ihr des Todes sterben — so hat Gott selbst gesagt, und Gott lügt nicht. Das aber ist eben so gewiß, daß, wie schon früher bemerkt, in Gott die Entziehung seiner Gnade und die Abkehrung seines Angesichts nur eine beziehungsweise ist. Auch sein Zorn ist noch Gnade, ist noch, nur in anderer Art, Hinwendung seines Angesichts auf die Gegenstände des Zorns. Daher ist auch der Verlust des göttlichen Ebenbildes im Sünder, so vollständig er ist, doch anderseits nur ein beziehungsweiser; es bleibt ja, selbst in dem ewig verdammten Sünder, doch noch das strafende Gewissen; wievielmehr in dem noch nicht verdammten, der noch Gegenstand, zwar der zürnenden, aber der langmüthigen Gnade Gottes ist: in ihm ist das strafende Gewissen zugleich das rufende. Alles Gute im unbekehrten Menschen, alles worin das Heidenthum ein Suchen nach Gott zeigt, führt der Apostel Paulus auf dieses rufende Gewissen zurück. Nicht auf die gebliebene Willensfreiheit im Menschen; nicht auf das was der Mensch ist, nach seinem Falle; sondern auf das was Gott in ihm zu sein fortfährt: zürnender zwar, doch langmüthiger, auf Gnade sinnender Gott.

„Die Tugenden der Heiden sind glänzende Verbrechen.“ Nicht, als wäre nicht Großes und Gotteswürdiges von Heiden gedacht, gewollt, gethan worden, aber es ist alles geschehen als

ein Zeugniß wider sie, nicht für sie. Das strafende und rufende Gewissen in ihnen hat es gethan; Gottes Bild in ihnen; aber nur wer Gottes Gnade hat, nur wer ein versöhntes Gewissen hat, kann sagen: dies Gewissen und Abbild Gottes in mir bin ich selbst; der von Gott abgefallene Mensch hingegen hat das Bild und die Stimme Gottes, die in ihm ist, als ein fremdes in sich; was dies Gewissen bezeugt und bewirkt, darf nicht er sich zurechnen. Eins war er mit diesem Bilde in ihm, so lange er von Gott nicht abgefallen war; als er von Gott abfiel, fiel er von diesem seinem Selbst ab; er ist todt für alles Sittliche, will nichts, kann nichts; aber das Gewissen, das nun nicht mehr er selbst ist, erscheint auch jetzt noch an ihm, wirkt noch aus ihm, zeigt daß er wieder er selbst werden kann, wieder eins mit dem ihm fremd gewordenen Bilde Gottes werden kann; nicht durch ein Können, welches sein Können wäre, in seiner Willensfreiheit bestände; sondern durch ein Können Gottes, bestehend in dessen freier Gnade, die das Todesgericht, über Adam gesprochen, zum Leben wenden kann, und will.

Wer, aus dem Stande der Bekehrung, in sein einstiges unbekehrtes Leben zurückblickt, der müßte kein Bekehrter sein, wollte er das Gute, welches damals von ihm gedacht oder gethan wurde, sich zurechnen, auch nur in dem beschränkten Sinne sich zurechnen, in welchem überhaupt der Mensch Gutes sich zurechnen darf. Er darf es, wenn er in der Gnade steht; denn alsdann ist er mit seinem Gewissen, mit Gottes Stimme in ihm, eins; freilich nur insofern, und ohne sich die Ehre zu geben, darf er sich das Gute was in ihm Gott thut, zurechnen; aber insofern darf und muß er es auch. Anders der Unbekehrte. Auch wird dieser, sobald er aufrichtig gegen sich selbst ist, zu dieser Zurechnung den Muth gar nicht haben; sondern in allem Besten was er thut, wird das strafende Gewissen ihm sagen: das alles thust nicht du selbst; du selbst bist dem allen heimlich feind; dich selbst gelüstet, vielmehr statt dessen eitel Böses zu thun. Aber indem ihm das strafende Gewissen diese Erkenntniß vorhält, ruft es ihn damit gleichzeitig, sich mit Gott, und damit zugleich mit seinem verlorenen bessern Selbst, mit dem ausgelöschten Bilde Gottes in ihm, wieder zu versöhnen; ist er dann wieder er selbst, ist er der neue Mensch und als solcher zugleich der ursprünglich nach Gottes Bilde geschaffene Mensch: dann hat er ein Recht, das

Gute was Gott an ihm und aus ihm thut, sich zuzurechnen, als ein nun nicht mehr wider ihn, sondern durch ihn Geschehendes.

Es sind dies alles Seelenerfahrungen, die sich freilich demjenigen nicht beweisen lassen, der sie nicht hat; oder der, wenn er sie hat, sie sich absichtlich nicht klar macht, sie sich absichtlich in völlig abgeschwächter Weise zum Bewußtsein bringt, weil er nun einmal die Unbequemlichkeit scheut, mit den platt moralisirenden landläufigen Vorstellungen über Sünde und Bekehrung zu brechen; oder weil er gar in einer Kirchengemeinschaft steht, welche ihn nöthigt, gegen seine innere gesündere Erfahrung an jenen, allen Ernst des Sündenbewußtseins, und alle reine Freude an Gottes Heil zu nichte machenden Vorstellungsweisen festzuhalten. In diesem Falle befinden sich sämmtliche römisch katholische Christen. Wir zweifeln nicht, daß viele von ihnen die volle Erfahrung von dem, was Sünde und Bekehrung ist, machen; aber das Tridentinum sammt dem römischen Katechismus verbietet ihnen diese Erfahrung auszusprechen, oder auch nur sie sich selbst einzugestehen. Daß dies eine erfreuliche Lage sei, wird niemand behaupten. Wäre sie jedoch nichts weiter als unerfreulich, so möchte es darum sein. Wem aber das Gewissen jene volle Erfahrung der Sünde vorhält, dem wird es auch dergleichen Verbote nicht unerfreulich nur, sondern streitend wider Gottes Gebot, erscheinen lassen. Wäre es selbst die allerunzweifelhafteste Obrigkeit, staatliche oder kirchliche, die ihm dieses Verbot entgegenhielte, so müßte er diesem Verbote das reine Bekenntniß entgegensetzen. Die Reformatoren, als sie ihr Bekenntniß aussprachen, hatten nun nicht einmal eine solche unzweifelhaft allein entscheidende Obrigkeit sich gegenüber, sondern einen Streit der Obrigkeiten, sowohl über die Frage: welches das rechte Bekenntniß sei? als auch über die Frage: wie weit jede der streitenden Obrigkeiten entscheidend über das Bekenntniß mitzureden habe? Und doch klagt man die Reformatoren an, sie hätten durch solche ihren Gewissen abgedrungene Bekenntnisse, Revolution gemacht. Dies beiläufig — um am einzelnen Falle sich sogleich bewußt zu werden, wie von Grund aus verkehrt Urtheile über das Ganze der Reformation und des Protestantismus seien, die leider in unserer Zeit bereits zu Vorurtheilen geworden sind, und wie ausgeprägte Münzen, unbesehen und gedankenlos von Hand zu Hand gegeben werden.

Vierter Vortrag.

Vorherbestimmung, Dreieinigkeit, Heiligendienst.

In aller Betrachtung des Sittlichen, Guten, Gerechten giebt es — und hierauf sind wir in unsern bisherigen Erörterungen stets zurückgekommen — nur einen wesentlichen, durchgreifenden Unterschied; den nämlich: daß entweder das Gute als ein Sollen, oder als ein Sein; entweder als ein Werk und eine Wirkungsweise des Menschen, oder als der seiende Gott, betrachtet wird. Jene erstere Ansicht, die Ansicht der religionslosen, gottesleugnerischen Moral, haben wir als die falsche erkannt; und um ihretwillen haben wir die tridentinischen Lehren sowohl von der Rechtfertigung des Menschen, als auch von seiner ursprünglichen Gerechtigkeit und von der Erbsünde, verwerfen müssen. Diese Ansicht verleugnet Gott; sie hebt aber damit nothwendig auch alles Sittliche, Gute, Gerechte auf, denn dieses ist Gott, ist einzig in Gott, und, wenn es nicht in ihm gesucht wird, nirgends zu finden.

Der Umstand indeß, daß wir diese falsche Ansicht vom Guten als einem Menschenwerke, so hartnäckiger Weise zu allen Zeiten sich wiederholen sehen, sich wiederholen sehen nicht bei den Religionsfeinden und Gottesleugnern, sondern bei den Gottesverehrern und Gottesgelehrten aller und jeder Religion: dieser Umstand ist in der That ein so äußerst befremdlicher, daß er, zwar nicht in der einmal erkannten Wahrheit: das Gute ist der seiende Gott und kein Menschenwerk, uns irre machen kann; wohl aber die Aufforderung für uns enthält, nachzuforschen, welches denn etwa die Veranlassung sein möge, daß der Menschen sittliches Streben sich immer von neuem wieder von der gefundenen Wahrheit: das Gute ist Gott, unbefriedigt abwendet, und

sich noch eine zweite, neben dem Glauben an jene Wahrheit hergehende Lösung der Frage: was ist das Gute? zu verschaffen sucht?

Ist der Gedanke: das Gute ist Gott, unverbrüchliche Wahrheit; und ist doch anderseits die Unbefriedigtheit der meisten Menschen, auch der an Gott glaubenden, auch der christlich glaubenden, dieser Wahrheit gegenüber, eine unverkennbare Thatsache: so kann die Veranlassung dieser Thatsache wohl nur darin liegen, daß die meisten, mitten in der Anerkennung, daß Gott sei, diesen Gedanken doch nicht erschöpfend genug ausdenken, um in Gott das Gute ganz so, wie sie es in ihrem Drange nach dem Sittlichen suchen, zu finden. Zwar, daß das Gute Gott sei, glauben sie; sonst könnten sie nicht von Gott, nicht von Religion, sondern höchstens von einer Kunde von einem irgendwo hausenden, mächtigen Wesen reden. Aber — daß nun Gott das Gute sei, diese Kehrseite der von ihnen anerkannten Wahrheit will ihnen nicht einleuchten. Sie können sich nicht entschließen, nachdem sie das Gute als Gott erkannt, Gott auch wirklich als das Gute zu erkennen.

Und dies ist auch erklärlich. Denn der Satz: das Gute ist Gott, ist ein solcher zu dem es keiner besonderen Offenbarung bedarf; hingegen der Satz: Gott ist das Gute, kann mit Ueberzeugung nur von dem ausgesprochen werden, der gehört und an sich selbst erfahren hat, wie in der That Gott sich als das Gute, in der ganzen Geschichte der Welt, und in jedes einzelnen Menschen Geschichte, offenbart. Jener erstere Satz ist im Grunde nichts weiter, als der Bedürfnißschrei des Menschen, der nach dem Guten sich streckt und es in sich und in allem Thun der Menschen nicht findet. In diesem ersten Satze: das Gute ist Gott, ist Gott nur erst der gesuchte, unbekannte. Erst wenn der Mensch dieses gesuchten Gottes Herrlichkeit gesehen, dann wird er aus Selbsterfahrung den zweiten Satz aussprechen können: Gott ist das Gute. Es gehört die ganze, volle Offenbarung Gottes dazu, das heißt also: Gottes Offenbarung in Christo; und mehr noch: es gehört das volle Selbsterleben dieser Offenbarung Gottes in Christo dazu. Wo dieses nicht ist, da wird der Mensch, sei er Heide oder Jude oder Christ, doch immer wieder, trotz des Glaubens daß das Gute Gott sei, unbefriedigt von diesem Gotte, den er ja doch erst sucht, auf die Versuche, das Gute selbst

herbei-

herbeizuführen und zu machen, sich hingewiesen glauben. Ja, ihm muß jede Forderung, daß er das Gute nicht selbst versuchen, selbst machen zu wollen sich unterfange, als eine Aufhebung alles sittlichen Strebens, als eine Verleugnung des Guten erscheinen.

Und so geschieht es. Geradezu als eine Verleugnung des Sittlichen wird von denen, welche nicht die volle Erkenntniß von Gottes Offenbarung als des Guten in sich aufgenommen haben, jede Lehre betrachtet: welche, von dieser Erkenntniß ausgehend, auch ganz und rein und ohne Rückfall in irgend ein Geltenlassen menschlicher Fähigkeit, das Gute selbst zu wollen und zu thun, die volle Erkenntniß, daß das Gute sei und geglaubt werden müsse, aufrecht erhält. Als Verleugnung des Sittlichen wird dies von jenen angesehen. Alle menschliche Freiheit, sagen sie, höre ja damit auf. Gut sein und böse sein, stehe dann nicht mehr in des Menschen Freiheit, sondern beruhe auf Gottes Rathschluß; ewige Vorherbestimmung mache die einen gut, die andern böse; und mit der menschlichen Sittlichkeit gehe dann auch die göttliche Güte, Gerechtigkeit, Persönlichkeit verloren; denn, stehe es so, dann sei Gott nicht mehr ein gerechter und gnädiger Richter, sondern unpersönlicher willkürlicher Zufall, oder eisernes blindes Geschick, welches beides im Grunde ein und dasselbe sein würde.

Diese Anklage ist es, welche auch gegen die Reformation erhoben wurde. Sie, welche, mit dem Satze daß alle Gerechtigkeit eine gegebene, daß das Gute Gott sei, die geltenden Autoritäten ihrer Zeit beleidigte und deshalb als Freiheitsschwindlerin verklagt wurde! mußte wegen desselben Satzes, daß das Gute Gott sei, weil dieser Satz gleichzeitig die geltende Selbstgerechtigkeit beleidigte, sich als Freiheitsleugnerin ausschreien lassen. Und beide Anklagen, wiewohl einander widersprechend, werden noch heute mit derselben Schärfe, und so, als verstände sich ihre Berechtigung ganz von selbst, gegen den evangelischen Protestantismus fort und fort geltend gemacht. Der beste Beweis in der That, daß dieser Protestantismus von seinen Gegnern gehaßt wird nicht, weil er die Autorität überhaupt angreift, sondern, weil er die Autorität angreift die keine ist, die nur Deckmantel der Selbstgerechtigkeit ist; und an deren Stelle die wahre Autorität setzt, das wahrhaft seiende Gute und Gerechte, vor welchem

auch die leisesten Nebel des Wahns, als könne der Mensch selbst das Gute wollen und thun, verschwinden müssen.

Die Lehre der Reformatoren, so lautet die Anklage die uns hier beschäftigt, hebt alle menschliche Freiheit und Verantwortlichkeit, damit aber alle Sittlichkeit auf. Diese Anklage ist so schwer, daß spätere Protestanten, eingeschüchtert durch sie, auf vielfache Weise die thatsächlichen Behauptungen der Reformatoren, von welchen die Anklage hergenommen ist, zu entschuldigen, oder abzuschwächen versucht haben. Wir thun dies nicht; wir vertreten das Härteste, was Luther und Calvin in dieser Hinsicht gesagt haben; aber wir behaupten, daß sie eben damit die menschliche Freiheit und Verantwortlichkeit gelehrt haben, die vielmehr durch alles, was in derselben Beziehung gegen die Reformatoren aufgestellt ist, beeinträchtigt, vernichtet wird.

Verantwortlichkeit des Menschen ist keine, sobald sie der Mensch nur für seine sittlichen Handlungen oder Zustände auf sich nimmt, sie aber ablehnt für sein Sein, ablehnt sich dafür verantwortlich zu erkennen, daß er dieser bestimmte Sünder oder Gerechte ist. Denn in diesem Falle schließt er den Grund aller seiner Willensregungen und Handlungen von der Verantwortlichkeit aus; erklärt diesen Grund aller seiner Tugenden oder Gebrechen für etwas, wofür er nichts kann, was nun einmal so bestimmt sei durch Schicksal einer blinden oder durch Fügung einer beschließenden Macht — kurz, er macht die Natur, oder Gott zum Grunde des Bösen in ihm; und weil er das thut, bewußt oder unbewußt, so wird er auch, in Betreff seiner Willensäußerungen und Thaten, es mit der Verantwortung nie ernst nehmen können, sondern unter den schärfsten Gewissensanklagen: du bist der Mann! doch immer den Hintergedanken hegen: im Grunde kann ich ja nicht dafür, daß ich nun einmal dieser Mann bin.

Es hilft also gar nichts, menschliche Freiheit und Sittlichkeit dadurch retten zu wollen, daß man die erscheinende Seite menschlicher Persönlichkeit, ihr Wollen und Thun, als das nicht von Gott bestimmte und darum freie, so und auch anders sein könnende, von der menschlichen Persönlichkeit selbst als der von Gott gemachten und darum nicht so oder so sein könnenden, sondern vorherbestimmten, unterscheidet. Um mit ganzem Ernste sich als verantwortlich dafür, daß man dieser Sünder ist, zu bekennen; um mit ganzer Freudigkeit anderseits sich die Gerechtigkeit,

welcher gemäß man durch Gottes Gnade dieser Gerechte ist, zurechnen zu können; muß man den ganzen harten Gedanken ohne Erschrecken zu denken gelernt haben: meine Verantwortlichkeit und Zurechnung beginnt nicht erst da, wo meine Bestimmtheit aufhört und das So- oder Anderswollenkönnen anfängt; sondern, bin ich Pharao der verstockte, so habe ich mir, daß ich dieser bin, zuzurechnen, bin ich Esau, der schon vor der Geburt von Gott zurückgesetzte, so bin ich mit Recht dafür, daß ich dieser bin, von Gott zurückgesetzt.

Nun aber, sobald dieser harte Gedanke nur erst ganz ausgedacht ist, geschieht es auf einmal, daß er alle seine Härte verliert, weil der Schein ungerechten Verfahrens, der dadurch auf Gott fiel, und der Schein widerfahrenen Unrechts, der auf uns fiel, sich sofort als ein Schein erweist, nur entstanden durch einen Denkfehler in unserer Beurtheilung, weil wir das Sein auf sittlichem Gebiete und das Sein auf natürlichem Gebiete unvermerkt mit einander vertauscht hatten.

Dies näher nachzuweisen, wird uns leicht werden. Wir haben hier den Apostel Paulus zum Vorgänger, und bedürfen nichts, als der Entwickelung, die er im 9ten Cap. des Römerbriefes giebt, uns anzuschließen.

Mir, sagt der Gottlose, hat Gott unrecht gethan, daß er mich Gottlosen gemacht hat. Wer aber ist denn der hier sich beklagende? Jenes Stück athmenden Staubes, das noch gar keine sittliche Bedeutung, weder eine gute noch eine schlimme hat? Oder jener seiende böse Wille, der allein es ist, durch welchen diese bestimmte Person das ist, was sie ist? Oder jene bessere Regung, welche als strafendes Gewissen in diesem bestimmten Gottlosen nicht aufhört, wider ihn zu kämpfen? Wer oder was von diesen dreien ist das sich beklagende? Ist es das erste, von welchem (oder vielmehr, da dies sich nicht beklagen kann, in dessen Namen) geklagt wird — so ist hierauf nur zu antworten: der Staub und Thon der Erde ist nichts sittliches, hat weder Pflichten noch Rechte; der Töpfer formt ihn, wozu er will. Ist es das zweite, welches klagt — so ist zu antworten: dieser seiende böse Wille hat Gott nur zu danken, dafür, daß er mindestens doch ist; dafür daß Gott, der ihm seine Gnade nicht erweisen kann, ihm doch seine Langmuth erweist; Langmuth, die selbst noch über dem Verdammten bleibt, den Gott, statt ihn zu

vernichten, doch noch im Sein erhält. Ist es das dritte, welches klagt — (oder vielmehr wieder: in dessen Namen geklagt wird) so ist abermals zu antworten: diese Klage ist unstatthaft; denn das strafende Gewissen ist Gottes Stimme selbst, Gottes Bild selbst, welches strebt sich mit jenem Gefäße der Unehren, durch Austreibung des bösen alten Menschen, zu einer neuen, nun erst nach Gottes Bilde geschaffenen und in seiner Gnade stehenden Persönlichkeit zu vereinigen. Dieses strafende Bild Gottes im Sünder bedarf jener Sachwalter, die in seinem Namen Gott der Ungerechtigkeit anklagen, am wenigsten; denn es klagt selber; aber nicht Gott klagt es an, sondern den Sünder. Es ist Gottes klagende und rufende Gnade, die da am besten beweist, daß Gott sich keiner Ungerechtigkeit freut, daß er selbst an den Gefäßen der Ungerechtigkeit, wiewohl er deren Ungerechtigkeit nicht gemacht noch gewollt hat, nicht aufhört, zu wirken, theils dadurch, daß er den neuen Menschen schafft, der der Tod des alten sündigen Wollens ist, theils dadurch, daß er den alten Menschen zu strafen nicht müde wird, selbst in der Hölle noch ihm das Bild Gottes, das nun nicht mehr in ihn als sein neues Selbst übergehen kann, mindestens in Gestalt des strafenden Gewissens vor Augen haltend.

Alle diese Klage und Anklage wider Gott löst sich also in Rechtfertigung Gottes als der lauteren Güte und Gerechtigkeit auf, sobald man beobachtet, daß das, was im Sünder Gutes ist, und was uns scheinbar das Recht gab, ihn zu bedauern, darüber, daß ihn Gott zu diesem Sünder gemacht habe, gar nicht der Sünder selbst ist, sondern entweder seine natürliche sittlich noch gar nicht in Betracht kommende Möglichkeit, Person zu sein, oder: jene bessere Regung in ihm, die aber nicht er ist, sondern die Gottes strafende Stimme an ihn ist.

Mit andern Worten: wird dies beachtet, wird dieser richtige Unterschied zwischen dem, was im Sünder er selbst ist, und was Gottes Schöpferkraft einestheils und Gottes Gnadenmacht anderntheils in ihm ist, erkannt: dann, aber auch dann erst, leuchtet über alle Räthsel dieser unbegreiflich aus Böse und Gut gemischten Welt die Wahrheit hinweg: Gott ist in der That das Gute, er allein ist alles Gute, und an ihm ist kein Unrecht; an uns aber keinerlei Gutes, es sei denn daß an Stelle des alten

sündigen Menschen in uns, diesen Gefäßen aus dem Staube der Erde, sein Bild sich verkläre.

Daß aber dieser Unterschied richtig gemacht werde, eben dazu bedarf es, wie vorhin schon bemerkt wurde, der vollen Thatsache göttlicher Offenbarung. Gott wäre nicht das Gute, wäre er nur einsamer, unerreichbarer Gott: aber Gott ist Vater des ewigen Sohnes, der, wie er selbst Bild des Vaters ist, zugleich die Macht ist, in allen zu Gottes Bilde geschaffenen Gefäßen des Staubes dies Bild Gottes auszuprägen, daß sie in Mannichfaltigkeit der Persönlichkeiten doch eins mit ihm, in vielgegliedertem Leibe gesammelt zu dem Haupte in einem Geiste, eins seien mit Gott durch den nämlichen Geist, in welchem Vater und Sohn ein Gott sind. Damit dies allem Fleische offenbar würde, mußte jene strafende und rufende Stimme Gottes, welche im Gewissen der Heiden- und Judenwelt fort und fort ertönte, und welche alles Gute, was unter Heiden und Juden geschah, allein gewirkt hat, und welche fälschlich von Heiden und Juden als ihr eigenes Selbst angesehen wurde, nun als der wahrhaftige Mensch und Gott erscheinen, damit die Menschen, ihn annehmend, so in Wahrheit versöhnt und eins wären mit Gottes Stimme und Bilde in ihnen, mit dem sie bisher nicht eins waren, das sie nur fälschlich sich zurechneten, das sie in ihrer Verblendung sich zuzurechnen gewagt hatten wie eine eigene, aus ihnen selbst kommende, dem sie verdammenden Gotte widersprechende, sie selbst freisprechende und Gott der Ungerechtigkeit zeihende Selbstgerechtigkeit. So ist der in Christo geoffenbarte, durch ihn als Vater, Sohn und Geist erkannte Gott erkannt als das Gute; so erst ist er gerechtfertigt gegen alle die Anklagen der selbstgerechten Menschen, die wider alles Zeugniß des Gewissens nicht aufhörten das Gute sich, aber das Böse, in mehr oder weniger verhüllter Form, ihm zuzurechnen.

An wem aber diese Offenbarung Gottes, als des Guten, umsonst und wirkungslos vorüberzieht, wem sie nicht eigenes Erlebniß wird, oder wer sich das eigen Erlebte klar zu machen versäumt, der wird fort und fort in jene heidnische Unfähigkeit, den Gedanken daß das Gute seiender Gott sei, wahrhaft zu vollziehen, zurückfallen; ja er wird fort und fort alle Folgesätze dieser Grundwahrheit so anstößig finden, daß er meint, gerade durch sie werde alle Sittlichkeit, Freiheit und Verantwortlichkeit

vernichtet. Es ist ja wahr, daß die Ausdrücke, welche namentlich von den Reformatoren gebraucht wurden, um diese Folgesätze rücksichtslos auszusprechen, an derjenigen Mißverständlichkeit leiden, welche überall unumgänglich ist, wo die menschliche Sprache an Dinge und Verhältnisse, die einzig und unvergleichlich sind, angepaßt werden soll. An zwei Punkten besonders tritt diese Mißverständlichkeit hervor. Soll nämlich rücksichtslos alles Gute auf Gott, alles Böse auf das böse Wollen der Geschöpfe zurückgeführt werden: so muß, erstens, alles natürliche Sein, auch des Bösen, auf Gottes Rechnung kommen; denn am seienden Bösen ist, daß es ist, etwas Gutes, eine Gnade und Langmuth Gottes. Daher alle Ausdrücke der Reformatoren, die das Böse, zwar nicht als Böses, aber als Seiendes und Geschehendes auf das Wirken Gottes zurückführen. Zweitens aber: soll alles Gute rein auf Gottes Rechnung kommen, so muß alles Nichteintreten des sittlich Guten, alles Bleiben des Bösen als ein Nichtwollen Gottes, daß an dieser Stelle das Gute sei, als eine den Rathschluß, daß überall das Gute sei, beschränkende Bestimmung aufgefaßt werden. Wird, in diesen beiden Punkten, die aus jener obersten, unzweifelhaften Wahrheit, daß das Gute seiender Gott sei, nothwendig folgende Lehre schroff, und ohne Rücksicht auf die möglichen Mißverständnisse ausgesprochen: so lautet sie dahin, erstens: daß Gott die wirkende Ursache auch im Falle Adams, ja auch im Falle des Teufels gewesen ist; und zweitens: daß, wenn das für alle gefallenen Kinder Adams erschienene Heil nicht von allen angeeignet wird, die Ursache davon ein noch hinter dem allgemeinen Erlösungsplane vorbehaltener verborgener Rathschluß ist, ein Rathschluß, der die Bestimmung nur gewisser Menschen zur Seligkeit, anderer bestimmter Menschen zur Verdammniß, enthalten müßte. Diese beiden Lehren, der Supralapsarismus und die Lehre vom verborgenen Rathschlusse oder von der doppelten Vorherbestimmung, die übrigens noch, mit einander verknüpft, ihre äußerste Zuspitzung in dem Satze von der Vorherbestimmung gewisser bestimmter Geschöpfe, nicht zur Verdammniß nur, sondern auch zur Sünde, finden würden — diese beiden Lehren denn sind es auch wirklich vorzugsweise, gegen welche sich der Zorn, und zugleich der Triumph aller unevangelisch und unprotestantisch Gesinnten richtet, weil aus ihnen, wie sie meinen, schlagend erhellt, daß die

Lehre der Reformation von dem in Gott seienden, nur durch Glauben hinzunehmenden Guten und Gerechten auf eine Verleugnung aller Freiheit und Sittlichkeit hinauskomme. Unsere Antwort auf all dieses Geschrei ist einfach die: wir erkennen die Mißverständlichkeit dieser Lehren vollkommen an; ja, wir erkennen die Unvermeidlichkeit eines Mißverständnisses derselben für jeden, der sie nicht im innigsten Zusammenhange mit der vollen Erlebniß des in Christo sich offenbarenden Gottes auffaßt. Wir sagen, daß deshalb die evangelische Kirche vollkommen recht thut, diese Sätze, ohne ihre Folgerichtigkeit zu bestreiten, als mißverständliche und allzuleicht aus dem Gebiete angeschauter erlebter Heilswahrheit in das Gebiet leerer Gedankenspiele hinüberführende von der kirchlichen Lehre ausdrücklich auszuschließen. Aber, jedem gegenüber, der aus der vermeintlichen Falschheit dieser Sätze, aus ihrer angeblichen Unvereinbarkeit mit dem Glauben an menschliche Freiheit und Verantwortlichkeit Schlüsse ziehen möchte, denen zufolge dann auch die Lehre, daß Gott allein das Gute ist und giebt, als Aufhebung menschlicher Sittlichkeit erschiene — dem gegenüber behaupten wir mit aller Entschiedenheit: jene Sätze sind, richtig verstanden, vollkommen wahr, und ihre Vordersätze so unverbrüchlich, daß, wer um der ersteren willen die letzteren anzweifeln will, damit alles Christenthum nicht nur, sondern allen Gottesglauben und Gottestrost, aber zugleich auch alle menschliche Gerechtigkeit und Freiheit in den Wind schlägt.

Es giebt eine Frage, die in allen Zweigen der Wissenschaft wiederkehrt, und in ihnen allen das große Kreuz bildet, an welchem alle Formeln und Ausdrücke sich als ungenügend erweisen, und welches sie, so scheint es fast, gar nicht einmal lösen sollen, damit sie nicht sich selbst auflösen. Das ist die Frage von der Zurechnung. Mit ihr beschäftigen sich Theologie, Jurisprudenz, Medizin, Philosophie — alle vier Facultäten; und jede findet daran immer neue Schwierigkeiten. Diese Schwierigkeiten liegen in dem Umstande, daß alles menschliche Wollen als bedingt erscheint durch des Menschen Sein, und durch das umgebende Sein: durch Krankheit und Gesundheit, durch Temperament, durch angeborene Neigungen, durch Erziehung, durch die gesellschaftlichen Verhältnisse; und — wenn man ja des Men-

schen Wollen als ein allen diesen Bedingungen entgegen handeln könnendes ansieht; so muß man doch wieder, damit er dem allen widerstehen könne, dem Menschen das leihen, was man Charakter nennt; abermals also ein schon seiendes, ohne welches es zu einem Wollen gar nicht kommen kann. Kurz, wo immer ein Wollen beobachtet wird, da wird überall zugleich ein schon bestimmtes Sein, eine seiende Bestimmtheit beobachtet, beides nicht sowohl neben einander, als in einander, das Wollen als die Offenbarung dieses bestimmten Seins. Hier geschieht es nun vielfach, daß die Wissenschaft meint, durch diese Beobachtung sich zu dem Schlusse gedrängt zu sehen: also gebe es kein Wollen, keine Freiheit; denn, heißt es, frei und verantwortlich könnte doch nur der sein, dessen Wollen nicht das Ergebniß seines Charakters, seiner Leidenschaften und Vorurtheile, seiner Antriebe von innen und von außen, wäre. Also, heißt es weiter; gebe es im Grunde weder Tugend noch Laster, weder Gerechtigkeit noch Ungerechtigkeit; was man so nenne, sei doch eigentlich nur Gesundheit oder Krankheit, glückliche oder unglückliche Fügung aller der Bedingungen, aus welchen Wollen und Handeln entsteht.

Nun ist dies ein Ergebniß, bei welchem sich der nicht beruhigen kann, dem der Glaube an das Gute und Sittliche feststeht. Er wird nicht zweifeln, daß das Ergebniß auf einer Schlußfolgerung beruhe, in welcher sich irgend ein Fehler verbirgt. Es fragt sich: welches ist der Fehler? Hier giebt es zwei Antworten.

Der Moralist, und der römische Theolog, erkennt jenen ganzen Gedankengang als an sich richtig an; er giebt zu, daß der Mensch für alle jene Bestimmtheiten seines sittlichen Seins nicht eigentlich verantwortlich sein könne — aber er entdeckt noch irgendwo eine kleine Sprungfeder, liberum arbitrium oder freie Willensentscheidung genannt; in der Anwendung dieses Vermögens, doch anders zu können, als er kann, bestehe die sittliche Freiheit des Menschen.

Dem evangelisch protestantischen Theologen jedoch wird, wenn er anders Evangelium und Protestantismus verstanden hat, diese Antwort als keine erscheinen. Denn, von allem andern abgesehen, ist einmal zugegeben, daß Wille und Zurechnung erst da anfängt, wo Bestimmtheit des Seins aufhört, so hilft ja auch

jene kleine Sprungfeder im Grunde nicht zur Rettung der Freiheit. Auch sie, und der Grad ihrer Stärke oder Schwäche ist ja nur wieder eine neue Bestimmtheit im Menschen. Freie Sittlichkeit wäre also doch damit nicht gewonnen. Gesetzt aber auch einmal, sie wäre es damit, so würde freie Sittlichkeit im Menschen auf ein so Geringstes, auf eine solche, noch überdies nur erdachte Null, zurückgeschoben sein; und so ungeheuer groß würde, dem gegenüber, die Masse des Unverantwortlichen im Menschen zugestandenermaßen bleiben, daß er, nach dieser Lehre, doch zu einem ernsten, ihn selbst niederdrückenden Bekenntnisse seiner Verantwortlichkeit gar nicht kommen kann. Gerade die Bergeslast seiner Sünden wird ihn an die Bergeslast aller jener Bestimmtheiten seines Willens erinnern, für welche nicht sich sondern das Schicksal verantwortlich zu machen er von jenen Theologen selbst gelernt hat. Sein Zugeständniß aber: ich hätte doch anders gesollt, wird ihm, verglichen mit dieser Bergeslast von Anklage, die er auf Gott und auf das Schicksal wirft, als ein leichtes Spiel erscheinen, als eine elegant abschließende Formel zu jenen Anklagen, womit er denn völlig der Sache los und ledig ist.

Und so in der That geht es ja mit dem Eingeständnisse von Verantwortlichkeit und Schuld im römischen Katholicismus überall da zu, wo nicht das Leben, durch Macht der wiewohl verdunkelten, evangelischen Wahrheit, besser ist als die Lehre; überall da, wo der Katholicismus als Jesuitismus die ganze Folgerung seiner platten Moral gezogen hat. Alle Verantwortlichkeit des Menschen löst sich dort auf in die Lehre, daß nur eine entschiedene Absicht des Sündigens Sünde sei, und daß jede, wenn auch rein nur eingebildete, Wahrscheinlichkeit, daß eine Sünde nicht Sünde sei, sie zur Nichtsünde mache. Die Lehren vom Probabilismus und von der Intention sind nichts als der Ausdruck jener im römischen Katholicismus völlig grundsatzmäßigen Ansicht vom Sittlichen, wonach alle das menschliche Handeln bedingenden Bestimmtheiten, Charakter, Leidenschaft, Vorurtheile u. s. w. im Grunde nicht auf seine, sondern auf Rechnung des Schicksals kommen. So in der Hauptsache alle Selbstanklage in Anklage des Schicksals verwandelnd, geht der Jesuitenschüler noch schließlich zum Beichtstuhl, um mit einer höflichen Schlußformel zu dieser Anklage wider Gott das leichte

Geständniß hinzuzusetzen: er selbst habe wohl auch einiges dadurch verfehlt, daß er jene Sprungfeder des liberum arbitrium nicht zu rechter Zeit habe spielen lassen. Damit ist denn die Sache abgethan.

Der evangelische Protestant hingegen ist von vornherein darüber klar, daß jene römisch-jesuitische Antwort auf die Frage: wie im menschlichen Wollen Bestimmtheit und Freiheit beisammen seien? keine ist; daß sie vielmehr den Leugnern menschlicher Freiheit das ganze Gebiet menschlicher Freiheit preisgiebt, und, nach Preisgebung dieses ganzen Gebietes, sich nebenher ein Etwas erdenkt, was sie Freiheit nennt, was aber eben nur in Gedanken vorhanden ist. Der evangelische Protestantismus bleibt auf dem Gebiete des Wirklichen stehen. Hier nun findet er eben so entschieden die Thatsache, daß das menschliche Wollen ein überall bedingtes, Offenbarung und Frucht von lauter seienden Bestimmtheiten ist; und ebenso entschieden die Thatsache, daß das Gewissen dem Menschen alle diese Früchte seines Charakters, seiner Neigungen u. s. w. auf das entschiedenste zurechnet; ja nicht die Früchte nur, sondern den Charakter selbst, die Neigungen selbst, die Vorurtheile selbst. Kurz, wie er findet, daß alles Wollen des Menschen ein schon Sein ist und offenbart, ebenso findet er auch, daß all dies gute und böse Sein des Menschen ein Wollen ist, als ein Wollen beurtheilt werden muß. Will sich nun der Mensch damit entschuldigen, daß er ja ein überall schon vorweg bestimmtes Wollen sei, so wird die ganze Schuld dadurch auf ihn zurückgewälzt, daß er ja eine wollende Bestimmtheit sei. Will der Mensch das ernste erschreckende Wort seines Gewissens, wenn es wie der Prophet Nathan zu ihm spricht: du bist der Mann! dadurch abschütteln, daß er sagt: freilich bin ich dieser Mann; wie ich nun einmal bin, so muß ich verbraucht werden — so antwortet auf solche Ausflüchte das Evangelium und der Protestantismus: Aber der Mann bist Du! das, was du bist, willst du sein; auf dich fällt die Verantwortung dessen, was du bist.

Daß diese Rede des evangelischen Protestantismus eine harte Rede sei, stellt er selbst durchaus nicht in Abrede; hart ist sie, wie die Stimme des Gewissens; in dieser Frage Härte vermeiden zu wollen, ist jesuitische Gewissenlosigkeit. Nun aber macht gerade diese Härte es möglich, daß der Trost nachfolgen

kann. Sobald der Mensch nämlich die ganze Last seiner ganzen Bestimmtheit, die ganze Schuld seines Charakters, seiner Temperamentssünden, seiner angeerbten und anerzogenen Gebrechen willig auf sich genommen hat, wie er denn muß, weil er ja das alles als wollende Bestimmtheit ist: alsobald eröffnet sich ihm die Möglichkeit, von der Zurechnung für diese unendliche Schuld plötzlich frei zu werden, einfach dadurch, daß er die Erklärung Gottes im Glauben sich aneignet: er solle nun fortan als ein allen diesen Bestimmtheiten fremdes Ich, und vielmehr als das Ich, dessen Bestimmtheit in dem Bilde Christi bestehe, das sich in ihm verklären wolle, betrachtet werden.

Nicht jenes kindisch alberne Ding, liberum arbitrium genannt, sondern die ganze Gottesmacht, das persönliche Gute selber tritt nun für ihn ein. Indem ihm Gott sein Bild leiht, so daß er jetzt, als Person, etwas von all jenen Bestimmtheiten seines Charakters, seiner Leidenschaften, Vorurtheile, so sehr sie auch noch in ihm toben und gähren mögen, völlig verschiedenes ist — indem er Gottes Abbild persönlich ist, so wenig auch noch die Bestimmtheiten seines neuen Menschen sich an ihm zeigen mögen: so ist von ihm nun der ganze Druck der Verantwortung abgenommen, so ist das große Werk der Rechtfertigung geschehen: eine Rechtfertigung des Menschen, die zugleich eine Rechtfertigung Gottes ist. Jener, der Mensch, wird gerechtfertigt, weil nun die bisher gerechte Anklage seines Gewissens wider ihn aufhört gerecht zu sein. Gott aber wird gerechtfertigt, weil durch diesen Vorgang, und nur erst durch ihn, alle jene ungerechten Anklagen, mit welchen der Mensch die Schuld seines Charakters, seiner Leidenschaften, seiner ganzen, seinem Wollen vorausgehenden Bestimmtheit von sich ab auf Gott werfen wollte, endlich zum Schweigen gebracht werden. Denn in diesem Vorgange der Rechtfertigung erlebt es der Mensch, wie Gott das persönlich Gute ist, wie lauter gute Gabe von ihm kommt, wie er ganz Licht ist, und keine Finsterniß in ihm. Was nun immer für Räthsel noch bleiben mögen, wie auch immer die labyrinthischen Verschlingungen zwischen Sollen und Sein den menschlichen Scharfsinn stets von neuem in Verlegenheit setzen mögen: das letzte Ergebniß aller gemachten und noch zu machenden Versuche in dieser Hinsicht steht für den durch Glauben Gerechtgewordenen vor-

weg schon fest; es ist des Apostels Paulus Wort: o welch eine Tiefe des Reichthums in Gott; unbegreiflich seine Gerichte, unerforschlich seine Wege (Röm. 11, 33.)!

Dieser Ausruf des Apostels steht am Ende der ganzen ausführlichen Erörterung in welcher er alle jene schroffen Folgesätze der Lehre von der Glaubensgerechtigkeit mit aller der Entschiedenheit durchführt, die man gern an den Reformatoren tadelt, weil man, sie an Paulus zu tadeln, sich nicht getraut. Mit aller Entschiedenheit führt sie Paulus durch; nicht sie entschuldigend, nicht so, daß er sie mühsam vor dem Einwurfe, Gott sei ja dann für das Bösesein und Böseblieben bestimmter Personen verantwortlich, zu retten suchte; sondern so, daß er vielmehr den Gegnern ihr Unrecht vorhält, nicht ihre seiende Bestimmtheit, sondern nur höchstens ihre bösen Handlungen auf sich nehmen zu wollen, und auf diese Weise ihrerseits Gott zum Ungerechten zu machen; statt vielmehr in der wunderbaren Thatsache, wie in der Geschichte der Menschheit bestimmte Einzelne als Verstockte, andre bestimmte als Berufene ohne alles eigene Wollen erscheinen, nur Gottes Langmuth einerseits, und Gottes Gnade anderseits zu erkennen. Daß Gott sich erbarmt, welcher er will, und verstockt welche er will — diesen Satz (Röm. 9, 18) nimmt Paulus nicht zurück. Aber dieser Satz von Gottes verborgenen Rathschlüssen verliert ihm alle jene Bedenklichkeit, die er für den Menschen ohne Offenbarung hat, durch das Anschauen des wirklichen Sachverhalts: daß nämlich jene bestimmten Einzelnen, die Gottes Gerechtigkeit nicht erlangen, sie verfehlen nicht deshalb, weil sie ihnen nicht ebenfalls angeboten wäre, sondern deshalb, weil sie an dem Felsen des Heils anstoßen, statt zu glauben, und weil er dadurch ihnen zum Fels des Aergernisses wird (9, 32. 33). So ist der Endzweck ihres Falls nicht ihr Fall, sondern der andern Heil, und dadurch wiederum auch ihr Heil, so viele von ihnen noch glauben werden (11, 11). So bleibt über allem verborgenen Rathschlusse der offenbare Rathschluß: „Gott hat alles beschlossen unter den Unglauben, auf daß er sich aller erbarme" (11, 32). So falsch es ist, jenen verborgenen Rathschluß bestreiten zu wollen, so falsch ist es anderseits, durch seinen harten Klang sich den geoffenbarten Willen Gottes verdunkeln zu lassen: „Gott will, daß allen Menschen geholfen werde." Jener Wille, daß diese bestimmten Bösen seien, ist nur der Wille, daß sie

seien, und daß sie das Gute, welches sie nicht als ihr neues Selbst annehmen wollen, als strafende Gerechtigkeit in und um sich her haben sollen — in beiden Beziehungen also ein guter Wille; sie als Böse aber, will Gott weder, noch macht er sie. Wer Gott das Gegentheil schuld geben wollte, würde ungefähr denselben Denkfehler begehen, wie der Jude welcher sagte: wozu sind die falschen Eide, wenn sie nicht geschworen werden? So bleibt vielmehr Gott gerecht in allen seinen Werken und Beschlüssen.

So, wie der Gott, den niemand je gesehen, aus dem dessen Herrlichkeit gesehen wurde als des eingeborenen Sohnes vom Vater, erkannt werden soll: so muß auch Gottes verborgener Rathschluß aus seinem offenbaren Rathschlusse verstanden werden. Nicht geleugnet soll er werden, nicht an seine Stelle soll der offenbare Rathschluß treten; so wenig wie Gott Vater, der verborgene, um des Sohnes willen, des offenbaren, geleugnet und der Sohn etwa an seine Stelle gesetzt werden soll. Aber erklärt und verklärt in dem offenbaren Rathschlusse soll der verborgene sein, so, daß alle noch etwa in ihm bleibenden Räthsel den Glaubenden nicht mehr beunruhigen, sondern ihn nur erinnern, daß sein Wissen hier nur erst Stückwerk ist. Dieses Hinüberführen aus den Räthseln des verborgenen Rathschlusses und des verborgenen Gottes, zu dem offenbaren Gotte und seinem offenbaren Rathschlusse ist ganz eigentlich des Apostels Paulus Gedanke,: auch in jenen Erörterungen des Römerbriefes. Den nämlichen Gedankengang haben die Reformatoren befolgt, und sie thaten dies mit der klarsten Einsicht, daß es eben hierauf ankomme. Ich habe geschrieben, sagt Luther (bei Auslegung von 1 Mos. 26, 9), daß alles nothwendig sei und geschehen müsse; ich habe aber zugleich das auch dabei gesetzet, daß man den Gott, der sich geoffenbaret hat, ansehen soll,.... daß man nicht forschen solle nach der Vorsehung des verborgenen Gottes, sondern daß man sich an derselben Vorsehung solle genügen lassen, so durch die Berufung und durch das Predigtamt geoffenbart wird.

In den Gedanken der ewigen Vorherbestimmung alles dessen was ist, es sei gut oder böse, verliert sich alles Denken der Menschen über Gott, so lange nicht dem Menschen Gott sich geoffenbart hat im Sohne und Geiste. Darum geht für den Heiden (und auch für den Juden der die Verheißungen nicht ver-

steht) alle Wahrheit und aller Trost des religiösen Gedankens, daß das Gute Gott sei, in den Gedanken Gottes als ewiger Bestimmung, als eisernen Geschickes, unter. Folgerichtig, und also nicht eigentlich unwahr ist dieser Gedanke Gottes; was damit gesagt ist, das ist Gott wirklich, wenn und insofern man sein verborgenes Sein von seiner Offenbarung scheiden darf. Aber sofern und weil Gott lauter Offenbarung ist; Offenbarung in sich selbst vom Vater zum Sohne, in dem Geiste, der auch die tiefsten Tiefen der Gottheit aufschließt; Offenbarung auch an seine Geschöpfe denen er im Sohne seine ganze Fülle und im Geiste seine ganze Tiefe aufthun will: darum erschließt sich für den Christen der das Kommen des offenbaren dreieinigen Gottes in sein Herz, und sein Wohnen in ihm erlebt, das ganze Geheimniß der ewigen Vorherbestimmung zu der preisenden Erkenntniß: „Gott hat alles beschlossen unter den Unglauben, auf daß er sich aller erbarme! o welch eine Tiefe des Reichthums, beides der Weisheit und der Erkenntniß Gottes! Da erschien (Tit. 3, 4) die Freundlichkeit und Leutseligkeit Gottes unsers Heilandes; nicht um der Werke willen der Gerechtigkeit die wir gethan hätten, sondern nach seiner Barmherzigkeit machte er uns selig durch das Bad der Wiedergeburt und Erneuerung des heiligen Geistes, welchen er ausgegossen hat über uns reichlich durch Jesum Christum unsern Heiland, auf daß wir durch desselbigen Gnade gerecht, und Erben seien des ewigen Lebens nach der Hoffnung.

Es besteht also, wie aus allem bisher Gesagten erhellt, ein untrennbarer Zusammenhang zwischen der Lehre von Gott als dem Dreieinigen, und der Lehre von der Gerechtigkeit als Gottes im Glauben anzunehmender, nicht durch menschliche Willensentscheidung oder Willensthat zu machender Gerechtigkeit. Der Satz, daß Gott unsre wahre Gerechtigkeit habe und sei, ist völlig eins mit dem Satze, daß Gott sei Vater, Sohn und heiliger Geist. Dies zu zeigen, ist auch des Paulus unzweideutige Absicht, nicht nur in den eben angeführten Worten, sondern in einer ganzen Reihe von Stellen; denn immer wieder kommt er gerade hierauf zurück. War jener Satz aller Religion, daß das Gute Gott sei, mehr nur eine Vermuthung, ein Ausdruck des Bedürfnisses ein seiendes Gutes zu finden, als eine wirkliche Erkenntniß desselben; bedurfte es, damit dieses Suchen nach dem seienden Guten, das man unbekannter Weise Gott nannte, Erkenntniß ei-

nes gefundenen würde, einer thatsächlichen Offenbarung Gottes als des Guten: so ist diese erschienen in dem Sohne, der vom Vater ausgeht und der den Geist vom Vater sendet; nur dieser dreieinige Gott ist der gefundene; durch ihn ist der Vermuthungssatz: das Gute ist Gott, verwandelt in den Erkenntnißsatz: Gott ist das Gute; durch ihn aber auch, sobald er als Vater, Sohn und Geist wahrhaft verstanden wird, ist jede Rückkehr in die Wege heidnischer oder jüdischer Selbstgerechtigkeit völlig abgeschnitten, jedes Vorwandes beraubt.

Wo nun dennoch dieser Rückfall in die Selbstgerechtigkeit stattfindet, da, müssen wir schließen, ist die Lehre von Gottes Dreieinigkeit ebenso, wie die Lehre von der Glaubensgerechtigkeit, unverstanden geblieben.

Dies ist der Fall im römischen Katholicismus.

Zwar ist, in den Kämpfen der Reformationszeit, der Artikel von Gottes Dreieinigkeit, stets als einer der nicht streitigen zwischen Evangelischen und Päpstlichen behandelt worden. Gestritten konnte auch über ihn unmittelbar nicht werden, da die Päpstlichen ihm die äußerliche Anerkennung nicht versagten. Gestritten wurde indeß mittelbar über die Dreieinigkeit, eben indem über die Rechtfertigung gestritten wurde. Da der römische Katholicismus diese nicht in ihrem wahren Sinne, im Sinne der Glaubensgerechtigkeit, verstehen wollte, so versteht er auch die Dreieinigkeit nicht. Für ihn ist — ich rede auch hier nicht von dem innern Leben und Erleben vieler römischen Katholiken, und erkenne auch hier mit Freuden an, daß in vielen dieser Seelen jene tiefere Gemeinschaft mit Gott erlebt wird, welcher sich klar bewußt zu werden und deren Bewußtsein auszusprechen ihnen durch die Lehrsatzungen ihrer Kirche verboten ist — für den römischen Katholicismus, seiner Lehre nach, ist die Kunde, daß Gott Vater, Sohn und Geist ist, im wesentlichen nichts als eine bedeutungslose Kunde, die ihm nichts eigentlich dazu beiträgt, den Satz aller Religion, daß das Gute Gott ist, klar zu machen. Umsonst für ihn ist der Sohn des ewigen Lichtes Abglanz, des persönlichen Guten Bild, und die Macht, Gottes Ebenbild als menschliche Persönlichkeit darzustellen, und mit sich uns in Vielheit der Persönlichkeiten zu einem Leibe vereinigend auch in uns Gottes Bild zu verklären, uns Gottes Gerechtigkeit zu geben. Umsonst für ihn ist das alles. Umsonst also ist für ihn Gott

thatsächlich als das Gute geoffenbart. Das seiende Gute, das der Mensch sucht, wenn er sich zu dem Satze, daß das Gute Gott ist, gedrängt fühlt, findet er in dem dreieinigen Gotte nicht. Und was wird er nun thun? Einestheils wird er in das Streben der Selbstgerechtigkeit zurückfallen, anderntheils den ihn noch nicht befriedigenden dreieinigen Gott durch die Erzeugnisse seiner Selbstgerechtigkeit, die ihm in gewisser Weise das seiende Gute darzustellen scheinen, ergänzen wollen. Und das thut er, durch den Dienst der Heiligen, vor allem der Jungfrau Maria.

Der römisch-katholische Heiligendienst ist wesentlich, und keineswegs etwa nur durch Mißbrauch der unverständigen Menge, eine Abgötterei. Diesen Vorwurf auszusprechen würden wir nicht wagen, hätten wir, um ihn zu begründen, nur etwa auf Uebertreibungen hinzuweisen, wodurch ein an sich völlig berechtigtes Verhältniß inniger Verehrung der Heiligen, zuversichtlicher Bewerbung um ihre Fürbitte, ins Maßlose gesteigert wäre. Gründeten wir unsern Vorwurf hierauf, dann ließe sich der Einwand hören: diese Maßlosigkeit sei nur Mißbrauch, sei ja durch die Grundsätze der römischen Kirche nicht gefordert, sei ja ausdrücklich von der Kirche verboten. Unser Vorwurf jedoch geht nicht gegen diese Maßlosigkeiten, sondern gegen die kirchlichen Grundsätze selbst. Die römische Kirche weist ihre Angehörigen an, auf die Gerechtigkeit der Heiligen ihr Vertrauen zu setzen, der Heiligen Verdienste sich zuzurechnen. Dies ist Abgötterei. Denn dasjenige ist dem Menschen das Göttliche, was er als das seiende Gute betrachtet. Der religiöse Mensch, d. h. der Mensch welcher, von seiner eigenen Güte unbefriedigt, von dem Zwiespalte zwischen seinem Sein und dem seinsollenden Guten gequält, nach dem seienden Guten sucht, macht zu seiner Gottheit das, worin er ein seiendes Gutes zu finden glaubt, das sein Gutes werden könne. Jeder nun, welcher dies in einem andern als in dem wahren Gotte allein, zu finden glaubt, hat einen falschen Gott. Mag er ihn Jupiter oder Romulus, mag er ihn Petrus oder Maria nennen; mag er daneben oder darüber noch den wahren Gott anrufen: er vergeht sich an dem ersten und größten Gebote: du sollst Gott, deinen Herrn anbeten, und ihm allein dienen; er verkennt den obersten, unverbrüchlichsten Satz aller sittlichen Wahrheit: niemand ist gut, denn der alleinige Gott.

Der

Der Streit über den römisch katholischen Heiligendienst pflegt auf eine äußerst seltsame Art geführt zu werden. Um denselben zu rechtfertigen, pflegt man dem Protestantismus allerhand Wahrheiten über das Verhältniß der streitenden Kirche zu den in die triumphirende Kirche nach Vollendung ihres Kampfes aufgenommenen Heiligen vorzuhalten; Wahrheiten, die der evangelische Protestantismus gar nicht bestreitet, die er vielmehr klar, und im Gegensatze gegen den Heiligendienst der päpstlichen Kirche, in seinen Bekenntnissen zum Theil ausdrücklich ins Licht gestellt hat. Durch Vorhaltung solcher Wahrheiten hat man dann freilich die Wahrheit des Heiligendienstes gefunden; aber berechtigt ist man fürwahr dadurch nicht, zu sagen: dies sei nun der römisch katholische Heiligendienst; alles was über das Vorgehaltene hinausgehe, sei nur Mißbrauch, der, wenn auch noch so sehr verbreitet, immer nur den einzelnen, und nicht der Kirche zur Last gelegt werden dürfe. Ob die römische Kirche in ihren Grundsätzen sich innerhalb der Wahrheit des Verhältnisses zwischen streitender und triumphirender Kirche gehalten habe? eben das ist ja erst die Frage.

Das Trügerische dieses ganzen Beweisverfahrens würde noch unmittelbarer einleuchten, käme ihm nicht der Umstand zu statten, daß solche Schilderungen von dem wahren Verhältnisse zwischen uns und den Heiligen nicht ohne ein gewisses Recht mit dem Zusatze geschlossen werden können: das alles habe der Protestantismus, sowie er thatsächlich geübt werde, nicht. Also, schließt man, hat es die römische Kirche.

Daß diese Folgerung falsch sei, versteht sich von selbst. Was aber den im Protestantismus entdeckten Mangel betrifft, so wollen wir ihn keineswegs durchaus vertheidigen oder verabreden; aber man wird denselben mit weniger verurtheilendem Blicke ansehen, wenn man eins nicht vergißt. Tritt nämlich im Leben der protestantischen Welt das Verhältniß zu der triumphirenden Kirche mehr, als es an sich recht wäre, zurück: so ist dieser Mangel doch nur zum Theile ein aus Gleichgültigkeit gegen dies Verhältniß hervorgehender. Zum andern Theile ist es ein Fasten, welches sich die evangelische Kirche, in halb bewußter halb unbewußter Absicht, auferlegt, weil nun einmal die Erfahrung sie belehrt hat, daß der Mißbrauch hier nur allzu unzertrennlich

sich an den Gebrauch anschließt. Diese Erfahrung ist da. Meint man, gegen sie mit dem Rechtssatze auszukommen: Mißbrauch dürfe den Gebrauch nicht aufheben? Gegen diesen Rechtssatz kann sich der Protestantismus auf das Wort des Herrn berufen: ärgert dich dein Auge, so reiße es aus. Hier gebietet der Herr, um des Mißbrauchs willen den Gebrauch aufzuheben. Alles Fasten beruht hierauf. Und da die modernen Freunde des Heiligendienstes doch auch Freunde des Fastens und Kasteiens, mindestens an andern, zu sein pflegen, so werden sie auch gegen dasjenige Fasten, welches der Protestantismus in Bezug auf den an sich berechtigten Verkehr mit der triumphirenden Kirche aus Vorsicht vor dem Mißbrauche sich auferlegt, gerecht sein müssen. Es ist wahr, daß er sich damit manches Schöne, manches, was dem Gemüthe wohlthut, manche Erquickung im Kampfe des Lebens versagt. Er thut es, aus geängstetem Gewissen. Finden die Freunde des Heiligendienstes diese Aengstlichkeit zu groß, so müssen sie doch bedenken, daß in solchen Sachen jeder für sich seinem Herrn steht und fällt. Vielmehr, selbst wenn sie meinen, für sich selbst einer gleichen Aengstlichkeit sich entschlagen zu dürfen, haben sie nicht zu vergessen, daß die starken Geister die schwachen tragen, und auch das an sich berechtigte sich versagen sollen, wenn es andern zum Falle gereichen könnte. Allerdings mögen wir die Frage keineswegs von vornherein abweisen: ob es nicht an der Zeit sei, den Zusammenhang zwischen der streitenden und der triumphirenden Kirche wieder mehr in das Bewußtsein und Leben der protestantischen Welt zurückzuführen? Läßt sich hierin, ohne Aergerniß für geängstete Gewissen etwas thun, so werden wir das mit Freuden begrüßen. Aber wer, indem er bei seinem an sich zu billigenden Streben jene jedenfalls viel höher stehende Rücksicht auf die ängstlichen Gewissen vergäße, dadurch auch nur einen der Geringsten ärgerte, dem würde dieses an sich schöne Streben zur schweren Sünde werden.

Dies bei Seite. Von dem römisch katholischen Heiligendienste handelt es sich hier. Wir sagten, die Fehler desselben, wodurch er über das wahre Verhältniß zu den Heiligen hinausgeht, seien nicht blos als Mißbräuche einzelner anzusehen. Gesetzt einmal, sie seien nur so anzusehen, so würde auch dann noch zu fragen sein, ob die päpstliche Kirche ihre Pflicht, die

Mißbräuche auszurotten, damit gehörig erfüllt hätte, daß sie erklärte: Mißbräuche sollten nicht mehr stattfinden? ob sie nicht dennoch für diese Mißbräuche verantwortlich zu machen sei, weil sie, trotz aller Erfahrung, wie unvermeidlich mit dem bisherigen ausgedehnten Gebrauche der Mißbrauch verwachsen war, doch von dem Gebrauche in seiner ganzen Ausdehnung nichts fallen lassen wollte, und sich, gegen des Herrn Wort: ärgert dich dein Auge, so reiße es aus, stets nur auf die herzlose Rechtsregel berief: Mißbrauch hebt den Gebrauch nicht auf. Dies, wie gesagt, würde, auch wenn es sich wirklich hier nur um die Mißbräuche der einzelnen und der Massen handelte, doch mindestens der Erwägung werth bleiben. Indeß, wir kommen darauf zurück, der Fehler des römisch katholischen Heiligendienstes liegt in den von der Kirche selbst angenommenen Grundsätzen, und nicht in bloßen Mißbräuchen der Menge.

Die Synode von Trident bestimmte in der 25sten Sitzung (2tes Decret) allerdings nur: daß in der Kirche gelehrt werden solle, wie „die Heiligen, zugleich mit Christo herrschend, ihre Gebete für die Menschen Gott opfern; wie es gut und nützlich sei, sie demüthig anzurufen, und zur Erlangung der Wohlthaten von Gott durch seinen Sohn Jesum Christum, unsern Herrn, der unser einziger Erlöser und Heiland sei, zu ihren Gebeten, Hülfe und Beistand zu flüchten.“

Hier ist, dem Ausdrucke nach, die Einzigkeit Christi als des Heilandes, noch möglichst gewahrt. Wie sehr indeß dies nur Formel ist, zeigt sich sogleich in dem, was zu näherer Anwendung dieser Lehren auf das besondere Verhältniß zu der Jungfrau Maria im römischen Katechismus gesagt wird: „Mit Recht hat die Kirche bei der Danksagung auch Gebete und Anflehung der heiligsten Mutter Gottes hinzugefügt, womit wir fromm und demüthig zu ihr flüchten sollen, daß sie uns Sündern Gott versöhne, und uns das Gute, das wir so für dieses wie für jenes Leben bedürfen, erlange. Daher müssen wir fort und fort die Mutter des Erbarmens und die Sachwalterin des Volkes der Gläubigen anrufen, daß sie bitte für uns Sünder: wir müssen von ihr mit diesem Gebete Hülfe und Beistand erflehen, da nur mit äußerster Gottlosigkeit bezweifelt werden kann, daß einestheils ihre Verdienste bei Gott die aller hochgeschätztesten, und ander-

seits ihre Bereitwilligkeit, dem menschlichen Geschlechte zu helfen, die allergrößte ist. (Tom. IV. qu. 5. §. 8.)

So tritt denn hier bereits die Mutter Jesu als die Mutter des Erbarmens auf. Mutter des Erbarmens! dieser Ausdruck ist entweder leichtsinnig und verführerisch gebraucht, oder er soll wirklich besagen, was er sagt: Maria als jene Persönlichkeit, in welcher das Erbarmen, die Gnade, die Macht und der Wille des göttlich Guten, sich dem Menschen mitzutheilen, persönlich vorhanden ist, und welche darum Mutter heißt, Mutter der Menschheit, Mutter der Welt, mindestens der ganzen sittlichen Schöpfung. Nichts geringeres ist in diesem Ausdrucke enthalten; dem gläubigen Leser des römischen Katechismus muß, jemehr er das dort Gesagte ernst nimmt, aus diesem Ausdrucke in dieser Umgebung dieser, und kein anderer Eindruck von der Jungfrau Maria werden. Er mag sich über diesen Eindruck nicht vollständig die Rechenschaft geben, die wir geben, er soll es wohl auch nicht; das ist Absicht der Kirche, welche die Abgötterei, die sie treibt, weder sich selbst, noch den Gläubigen, klar machen will. Aber der Eindruck selbst ist beabsichtigt, und das ganze Verhältniß, die ganze Gemüthsstimmung, welche daraus dem Gläubigen in Bezug auf die Mutter des Herrn erwächst, ist hierdurch vorgezeichnet.

Indeß, es soll auf die einzelnen Ausdrücke nicht das entscheidende Gewicht gelegt werden. Nur soviel Gewicht dürften sie doch jedenfalls haben, daß die Freunde des römisch katholischen Heiligendienstes ein weniges von jener Arglosigkeit ablegen, mit der sie sich alles was in diesem Dienste amtlich geschieht und erklärt wird, gefallen lassen, zufrieden damit, daß gelegentlich auch wieder diese Kirche der Einzigkeit Christi als des Erlösers Erwähnung thut. Sie werden einsehen, daß diese Kirche wohl behauptet, diese Einzigkeit zu lehren, aber daß hievon noch verschieden die Frage ist, ob sie dieselbe wirklich lehre.

Und nun beachte man, daß auch in jenem Decrete der tridentinischen Väter, den Heiligendienst im allgemeinen betreffend, noch viel mehreres enthalten ist, als unmittelbar gesagt wird. Denn alles, was die Synode hier den Lehrern in der Kirche zu lehren anbefiehlt, das sollen sie lehren — so wird vorauf gesagt —: „gemäß dem Gebrauche der katholischen und apostolischen Kirche, der von den uralten Zeiten der christlichen Reli-

gion hergebracht sei, und gemäß der Uebereinstimmung der heiligen Väter und den Beschlüssen der heiligen Concilien."

Was denn nun, wenn dies ganze Herkommen, ohne Unterscheidung, von der Synode besiegelt wird, wenn sie, ohne Unterscheidung, die Verantwortung für alles in Lehre und Uebung des Heiligendienstes Hergebrachte übernimmt, was bleibt dann noch draußen, von allen nur denkbaren Mißbräuchen, die auf Rechnung der unverständigen Menge, und nicht der römischen Kirche zu setzen wären?

Worin die Uebereinstimmung der Väter und Concilien in Betreff des Heiligendienstes bestehe? ob nur in dem was die Synode selbst als ihre Lehre folgen läßt? oder ob gerade bei den Vätern und Concilien das nähere hierüber zu suchen sei? wird unklar gelassen. Doch, nehmen wir das Günstigste an. Nehmen wir an, daß nur das, was die Synode und der Katechismus der neuen tridentinischen Kirche lehren, ohne Hinterhalt gelten solle. Es ist schon hiemit völlig genug gesagt.

Ist Maria die Mutter des Erbarmens, sind es ihre Verdienste die bei Gott die vorzüglichsten sind, ist sie es die Gott mit uns Sündern versöhnt, so ist damit die ganze Welt der Heiligen, deren Spitze sie bildet, an die Stelle Christi gesetzt; sie, wenn nicht mit Ausschluß Gottes des Sohnes, so doch mit ihm in Gemeinschaft, ist die Mittlermacht in der Gottheit selbst, durch welche seine Gerechtigkeit unsere Gerechtigkeit wird.

Sehr sonderbar ist jene Vertheidigung des römischen Heiligendienstes, welche sich darauf bezieht, daß die Verdienste Marias und der Heiligen ja erst durch Christi Verdienst vermittelt werden, und daß wiederum auch die Wirksamkeit der Fürbitten Marias und der Heiligen für uns auf Christi Verdienst gestützt sei. Solche halbe Anerkennungen des richtigen Verhältnisses (mehr als halb sind auch sie nicht) würden von Werth sein, ließe sich dadurch wirklich die tridentinische Kirche abhalten, die Heiligen als unsere Versöhner durch ihr Verdienst, durch ihre Gerechtigkeit anzusehen. Da dies aber nicht der Fall ist, so ist die Vermittelung durch Christum, welche sie für die Wirksamkeit der Heiligen fordert, höchstens derjenigen zu vergleichen, welche wir für die Wirksamkeit des heiligen Geistes voraussetzen. Wir wissen, daß wenn der heilige Geist uns vertritt, dies auf Christi Mittlerschaft beruht; darum aber nicht weniger ist der heilige

Geist Gott. Ebenso, mindestens ebenso, gehört nun für das tridentinische Bewußtsein die Welt der Heiligen zur Gottheit, unbeschadet der Vermittelung, welche wiederum innerhalb dieses vielgestaltigen Götterwesens Christo zuerkannt wird.

Gern geben wir zu, daß der Vorwurf, so gefaßt, auf eine Spitze gestellt, in einer Härte ausgedrückt ist, wie sie nur dann den römisch katholischen Marien- und Heiligendienst treffen würde, wenn seine Abgötterei eine ganz unverhüllte wäre, wenn sie, als solche, in seiner Absicht läge. So ist es ja freilich nicht. Aber, wenn nun doch das feststeht, daß Gott der Ewige mit seinem ersten und größten Gebote an uns: ich bins und keiner mehr, du sollst keine andern Götter haben neben mir, ein mehreres von uns fordert als nur die Vermeidung der allergröbsten Abgötterei; wenn ferner das klar ist, daß das Wort der Schrift: es ist uns kein anderer Name gegeben, darin wir gerettet und selig werden sollen, als der Name Jesu Christi, ein mehreres von uns fordert, als nur die Vermeidung völliger Auslöschung dieses einzigen Namens aus der Kette von Vermittelungen zwischen Gott und uns; wenn das gewiß ist, daß das höchste und heiligste Gebot Gottes, nur Einen Gott und als den einzigen Mittler nur Gott selbst zu erkennen, von uns die allerschärfste Wachsamkeit fordert, daß um keinen Preis der wesentliche Unterschied zwischen dieser göttlichen Mittlerschaft und zwischen all den mannichfachen Vermittelungsgliedern, die ja freilich außerdem noch von Geschöpf zu Geschöpf nach Gottes Gnadenordnung sich zu einer Verkettung von Gnade um Gnade schlingen, verdunkelt und verwischt werde — ist dies alles unbestreitbar, wie kann man dann behaupten, diesem ernsten Gebote schärfster Unterscheidung zwischen menschlicher Vermittelung und göttlicher Mittlerschaft werde von einer Kirche genügt, welche alles thut, um den nach Gottes Gerechtigkeit dürstenden Sünder auf lauter Menschengerechtigkeit, wenn auch der hochbegnadigtesten Menschen, zu verweisen?

Kann man, darf man behaupten, daß diesem größten und ernstesten Gebote wirklich schon genügt worden, wenn man die Gelehrten der Kirche in ihren Schriften einen Namenunterschied machen läßt zwischen der Gott und dem göttlichen Mittler gebürenden Anbetung (Latrie), und dem Dienste (Dulie), der den Heiligen gebüre, und der sich in Bezug auf die heilige Jungfrau noch dazu zum Ueberdienste (Hyperdulie) steigern soll? Je-

nes erste und schwerste Gebot Gottes lautet ja nicht: du sollst den Dienst anderer Götter, die du an meine Stelle setzest, nicht Anbetung sondern Dienst nennen; sondern es lautet: du sollst Gott deinen Herrn anbeten, und ihm allein dienen.

Wir verehren, heißt es, in den Heiligen nur Christum. Aber wie? wenn jemandem geboten ist, zu wandeln als am Tage, im Lichte der Sonne, und er wandelte gerade nun nur in der Nacht, bei Mondschein, sich damit vertheidigend, daß er ja im Mondlicht nur das abgespiegelte Sonnenlicht sehe, wäre der ein Erfüller, oder ein Verdreher des ihm gegebenen Gebots?

Es wird, zur Vertheidigung des römischen Heiligendienstes, auf die mystische Einheit des Leibes Christi hingewiesen, und wie in diesem Leibe die Glieder eines durch Vermittelung des andern ihren Zusammenhang mit dem Haupte haben. Dabei aber ist vergessen, daß dieser Zusammenhang der Glieder untereinander doch erst und vor allem bedingt ist durch eines jeden Gliedes unmittelbaren Zusammenhang mit der Lebenskraft, die im Haupte wohnt. Wo dieser unmittelbare Zusammenhang aufhört, unmittelbar zu sein, da wird auch der Zusammenhang zwischen den Gliedern ein krankhafter; eines macht sich zu des andern Haupt; und der Lebensstrom vom Haupte zu den Gliedern wird abgedämmt.

Kann man, nach allem diesem, noch behaupten, es sei nur Mißbrauch der Massen, es sei nicht vielmehr in den Grundsätzen der römischen Kirche selbst begründet, daß in dieser Kirche die fortwährende Neigung ist, die Gerechtigkeit der Heiligen immer noch zu steigern, immer noch mehr in Unabhängigkeit von Christi Verdienste darzustellen? den Pater Seraphicus um seiner weit über Christi Wunder hinausgehenden Wunder zu preisen? die Jungfrau Maria als die von der Erbsünde freie, der Erlösung durch Christum unbedürftige Mutter aller Gnaden zu verherrlichen?

Du sollst keine andern Götter haben neben mir! dies Gebot ist darum das erste und schwerste, weil es gegen die am tiefsten wurzelnde Neigung des natürlichen Menschen angeht; gegen die Neigung nämlich: einestheils die göttliche Mittlermacht ihrer Wesensgleichheit mit Gott zu berauben, und nur als eine Art Halbgott zu behandeln; anderntheils die geschöpflichen Persönlichkeiten, welche nach Gottes Heilsordnung in der Kette der Ver-

mittelungen von Gnade um Gnade eine hervorragende Stelle haben, ihrer Wesensgleichheit mit allem Geschöpflichen zu entkleiden und zur Vergottung hinaufzuschrauben. Beides hängt zusammen, ist im Grunde eins. Es ist die Flucht des natürlichen Menschen vor dem wahren, alleinigen Gott; es ist die Sucht des Geschöpfes, an Stelle Gottes und seiner Gerechtigkeit die Gerechtigkeit des Menschen zu setzen, ein Geschaffenes als Gott anzubeten, um darin, ohne Gott, seiner eigenen Gottheit froh zu werden. Diese Neigung des natürlichen Menschen begleitet auch die Christenheit durch die ganze Geschichte der Kirche. Als Gnosticismus und Arianismus ist sie die ganzen vier ersten Jahrhunderte hindurch der furchtbarste Feind der evangelischen Wahrheit gewesen. Damals trat sie mehr in der ersteren der bezeichneten Weisen auf: die göttliche Mittlermacht sollte zu einer Art Untergott, also zu Geschöpflichkeit herabgezogen werden. Kaum war, unter den heißesten Kämpfen, der Feind in dieser Gestalt bezwungen, da bildete sich, wie Nebelbilder allmählig wechselnd entstehen, seine neue Gestalt, erst in leisen, dann immer schärferen Umrissen. Jene asiatischen Weiber, welche den Dienst der von den Heiden geträumten großen Weltmutter auf Maria als die Himmelskönigin übertrugen (die Kollyridianerinnen), wurden zu ihrer Zeit noch von der Kirche ernstlich zurückgewiesen, weil sie die Mutter des Herrn als eine Gottheit gleichsam einschwärzen wollten. Blieb man aber gegen die Vergottung der Jungfrau immer so auf der Hut?

Maria ist das Bild der Menschheit, wie sie Gottes Heil empfängt; sie ist das Bild der Kirche, als des Schoßes der Empfängniß alles Göttlichen im Geschöpflichen. Diesen empfangenden Schoß des Göttlichen als das Göttliche selbst zu verehren, das eben ist jene Neigung des natürlichen Menschen, welcher vor dem gebenden Gotte flieht, und die empfangende Schöpfung, und in ihr sich selbst vergottet. Es liegt eine Art Zaubermacht im Menschen, die es ihm nur allzu natürlich erscheinen läßt, das Weibliche zu vergöttlichen. Dahin neigt alles Heidenthum. Alle weiblichen Gottheitsgestalten des Heidenthums sind nur der Ausdruck dieses Dranges, statt oder doch zur Seite des gebenden, schaffenden Gottes das empfangende Leben, die Schöpfung selbst, als Gottheit anzubeten. Die Offenbarung tritt dieser Neigung von Anfang an entgegen. Zwar ist in dem

lebendigen Gotte selbst, sobald er nicht in starrer Leblosigkeit gedacht wird, ein Geben und Empfangen. Darum ist auch im alten Bunde jene Mittlermacht in Gott, der Abglanz Gottes in Gott, mit weiblichem Namen genannt: seine Weisheit. Aber, je bestimmter die Lehre von dieser Mittlermacht, als selber Gottheit, wird, desto bestimmter wird auch seine Persönlichkeit als männliche gezeichnet. Im neuen Bunde erscheint dann diese Mittlermacht als Gott der Sohn; und der Name: Weisheit, tritt immer mehr hinter dem des Logos, des ewigen Sinnes und Wortes in Gott, zurück. Aber auch der heilige Geist, diese Macht der umfassenden Einheit der mehreren Persönlichkeiten ist, weil er Gott ist, männlich aufgefaßte Persönlichkeit. Nur im apokryphischen Dunkel trug man sich hier und da in der ältesten Kirche mit Namen des heiligen Geistes, die ihn als die Mutter des Menschensohnes erscheinen ließen.

Aber der Hang des natürlichen Menschen, die empfangende Schöpfung, das Weibliche zu vergöttlichen, blieb in der Kirche, und suchte nach neuer Befriedigung. Wenn Muhammed die Lehre der Kirche seiner Zeit, in Bezug auf die Dreieinigkeit, so verstand, als seien der Vater, und die Jungfrau und der Sohn die drei Personen in dem dreieinigen Gotte, so lag die Schuld dieses Mißverständnisses wohl nicht allein an dem falschen Propheten, sondern an dem verirrten Geiste, der in der damaligen Kirche bereits geschäftig war. Der moderne römische Katholicismus aber — wer, im Anblicke des Mariendienstes, dem er huldigt, den er als seinen wesentlichen Vorzug ansieht, den er durch Medaillen auf die ohne Sünde Empfangene auf die Spitze zu treiben sich angelegen sein läßt, auf den er das ganze religiöse Leben der Gläubigen zurückzuführen sucht — wer diesem allen gegenüber sagen mag: der moderne Katholicismus trete dem heidnischen Gelüste, das Empfangende, Geschöpfliche, Weibliche, statt des gebenden und allein wirkenden Gottes anzubeten, genügend und mit solchem Ernste entgegen, wie es das Gebot: du sollst Gott deinen Herrn anbeten und ihm allein dienen, von uns fordert — der ist, soviel wir zu urtheilen uns getrauen, in diesen heidnischen Gelüsten selbst befangen, und hat wohl zuzusehen, daß er den Einen Gott und den Einen Mittler nicht zuletzt ganz darüber verliere.

Einer der seltsamsten Triumphe für römische Katholiken ist der, den sie sich bereiten, indem sie auf Erzeugnisse der Kunst und Poesie hinweisen, in denen der moderne Katholicismus, und zwar in dieser seiner vollen Entfaltung zum Heiligen- und Mariendienste, gefeiert wird. Göthe, der zwar das Christenthum nicht, besser aber den modernen Katholicismus verstanden zu haben scheint, führt diesen uns am Schlusse seines Faust als das eine letzte vor, was dem Menschen übrig bleibt, nachdem er sich in allen großen und kleinen Nichtigkeiten des Lebens herumgetrieben, das ganze Heidenthum durchgemacht, und zuletzt sich, unter den Schöpfungen seines Geistes und Armes, als der völlig blinde Thor mit der unendlichen unausfüllbaren Wüste im eigenen Herzen, erkennt. Da ist es die Religion in Gestalt des Heiligen- und Mariendienstes, durch welche der Dichter dem entsetzlichen Abschlusse auf einmal noch eine glänzende Wendung zu geben weiß. „Das ewig Weibliche zieht uns hinan."

Ist dies die Verherrlichung des modernen Katholicismus, so ist er selbst die Verherrlichung und Vergottung des Geschöpflichen, an Stelle des schaffenden Gottes. Und in der That, hierauf hinaus muß er kommen, je mehr er seine Grundsätze durchführt, die auf Verschmähung der im Sohne Gottes uns dargebotenen, aus freier Gnade uns zuzurechnenden göttlichen Gerechtigkeit beruhen. Einer wesenhaften, dem eigenen Wollen und Machen vorausliegenden Gerechtigkeit bedarf nun einmal der Mensch; will er die göttliche nicht, so bleibt ihm nichts übrig, als alle Menschengerechtigkeit gesammelt zu einem Schatze der Heiligen, und gleichsam in dem einen Mutterschoße der heiligen Jungfrau aufbewahrt als den Quell alles Trostes und Heiles, aller Versöhnung mit sich und mit Gott, zu denken. Wo aber unser Schatz ist, da ist unser Herz. Die Jungfrau Maria hat das Herz des Gläubigen in der römischen Kirche. Gott, der dreieinige, ist ihm nur der Richter den er fürchtet, vor dem er sich in den Schoß der Maria flüchtet, als der Mutter alles Erbarmens, wie ihn seine Kirche lehrt.

Fünfter Vortrag.

Christi Werk und Christenwerk.

Der Streit zwischen der evangelischen Wahrheit, in welcher sich der Protestantismus zu behaupten strebt, und dem römisch-tridentinischen Katholicismus, der an dieser Wahrheit irre geworden, hat uns in alle Tiefen und Höhen der großen allumfassenden Grundfrage: was denn überall das Gerechte, Gute, was — mit andern Worten — Gott sei? hineingeführt. Ihre Tiefe that sich uns auf, als wir in die ewige Vorherbestimmung hineinblickten; ihre Höhe ermaßen wir, als wir den offenbaren, den dreieinigen Gott anschauten. Jene Tiefe der ewigen Bestimmung, der verborgenen Rathschlüsse, ist das stets bleibende Geheimniß in aller noch so lichten Offenbarung; niemand darf sie leugnen, niemand aber auch sie ergründen wollen; der Geist Gottes, der alles erforscht, forscht in ihr ewig immerdar, und ist nie am Ende. Der Mensch, der an den offenbaren Gott nicht glaubt, blickt in sie mit Grausen hinein, als müsse sie ihn im Nu, mit allem seinem Denken und Wollen und Sein, verschlingen. Aber den Glaubenden hebt die Offenbarung auf leuchtenden Wogen über die Abgründe hin. Fahre auf die Höhe, und die Tiefe wird dich tragen.

Persönlichkeit, so heißt das Meer das diese Tiefe erfüllt. Gott ist das persönliche Gute, Gott ist die Liebe. Er ist persönliches Leben in sich selber vom Vater zum Sohne im heiligen Geiste; er ist überströmendes persönliches Leben, denn er ist im Sohne die Fülle die alles erfüllen will. Persönlichkeit giebt der Sohn, wo er, das Bild Gottes und seiner Herrlichkeit Abglanz, Gottes Bild im Menschen abbildet. In wem er dies Bild Gottes abbildet, der ist nun Gottes Bild, der ist losgelöst von den

Trieben und Gewalten, die ihn ungerecht, unfrei, unselig machten, und von denen er doch bis dahin sagen mußte: das bin ich, dafür bin ich verantwortlich. Nun alsobald darf er von allem diesem sagen: das bin nicht ich, das ist vielmehr eine mir fremde, mir feindliche, von mir gehaßte und befeindete Macht an mir; ich aber bin Gottes Bild, Theilhaber seiner göttlichen Natur; ich bin was er für mich that; dies sein Thun für mich, war mir ein fremdes, so lange ich nicht glaubte; jetzt ist dieses sein Verdienst mein Ich geworden, dieses, und nicht mehr die Sünde die ich einst war, wird mir jetzt zugerechnet.

Die Lösung der so unlösbar scheinenden Frage, wie doch der Mensch, ganz bestimmt und bedingt in seinem Wollen und Thun durch die Nothwendigkeiten seiner angeborenen und angewachsenen Natur, trotz alledem frei sein könne, ist hiemit, und nur hiemit gegeben. In des Menschen Erlösung liegt dieser Schwierigkeit Lösung. Alle andre Lösung ist Schein, ist Trug. Durch Offenbarung und Erfahrung wird sie Lügen gestraft.

Der Unerlöste hat bei allem Bösen das er thut, völlig Recht, zu sagen, das ist meine Natur so, ich kann nicht anders. Hält man ihm vor, er könne doch anders, so mag man insofern Recht haben, als man damit auf eine noch bis jetzt weniger hervorgetretene Seite seiner Natur hinweist. Es wird z. B. der Mensch, außerdem daß er durch Zorn und Haß getrieben ist, auch von Ehrliebe getrieben sein; und so vielleicht wird er vor den Ausbrüchen der Sünde, zu denen ihn Zorn und Haß treiben mußten, wenn sie allein seine Natur ausmachten, bewahrt bleiben. Gewiß aber ist bei alle dem: er kann über seine Natur weder hinaus, noch kann er hinter seiner Natur zurückbleiben. Keine Rettung von sich selbst durch sich selbst; nur durch die Erlösung wird der Mensch von seinen Banden frei.

Eben darum aber hat der Unerlöste anderseits völlig Unrecht, zu klagen, warum bin ich so? warum straft mich mein Gewissen über das was aus meiner Natur nothwendig hervorgeht? Diese Klage ist ungerecht, denn alles, was er bedarf, um aus dieser traurigen Naturnothwendigkeit heraus zu kommen, ist ihm angeboten, eben durch die strafende, und zugleich rufende Stimme Gottes in ihm. Er braucht nur sich auf die Seite dieser gegen ihn kämpfenden Gottesstimme zu stellen, zu sagen: das bin ich; der hier redet und wider die mich beherrschende Sünde zeugt,

das bin ich; mit dieser Stimme bin ich eins, diese Stimme ist nun meine Persönlichkeit, der Widerschein des Bildes Gottes an mir, jenes Bildes Gottes, das am Kreuze gegen meine Sünde gerungen und sie überwunden hat.

Das alles kann der Mensch, nicht, weil er außer seiner Naturnothwendigkeit auch noch freien Willen hat, sondern, weil er das Angebot des im Sohne erschienenen Bildes Gottes hat. Ergreift er es, so wird er frei, so ist er schon im Ergreifen frei; aber nicht durch seine Freiheit ergreift er es, sondern durch sein Ergreifen erhält er die Freiheit. Ergreift er es nicht, so bleibt er unfrei, und so bleibt er strafbar, nicht, weil er von seiner Freiheit nicht Gebrauch gemacht hätte, sondern weil er in seiner Naturnothwendigkeit geblieben ist, weil er Gottes Freiheit nicht angenommen hat. Sein Verbleiben ist eine That der Unfreiheit, und wird ihm, eben deshalb, und zwar als eigenste Schuld zugerechnet. Jenes andern Ergreifen der Gnade ist eine That nicht seiner, sondern der göttlichen Freiheit; und wird ihm, eben deshalb, freilich aber nicht als sein Verdienst, sondern als sein Antheil an Gottes Gnade, zugerechnet.

Persönlichkeit — wie durch sie Gott frei ist mitten in der ewigen Bestimmtheit seines Seins und seiner Rathschlüsse, so ist durch diese in ihm sich abbildende Persönlichkeit der Mensch frei, frei von den Bestimmtheiten seines alten Menschen, frei in der Bestimmtheit des neuen, in dessen Nothwendigkeit, als das zu erscheinen was er ist, im Wachsen und Fruchtbringen zu Gottes Ehre. Wie die Unfreiheit des Unerlösten nicht darin bestand daß sein Wollen und Thun Frucht vorhandener Bestimmtheit war, sondern erst darin, daß diese Bestimmtheit eine seinem ursprünglichen zu Gott geschaffenen Wesen feindliche war: so besteht die Freiheit des Erlösten nicht darin, daß er die Wahl hat, so oder so zu wollen und zu handeln, sondern darin, daß die Bestimmtheit aus welcher jetzt sein Wollen und Handeln hervorwächst, die seinem ursprünglichen Wesen entsprechende, die ihm anerschaffene göttliche Natur ist, der Widerschein des Gnadenangesichtes Gottes, das ihm nun wieder leuchtet.

Gerechtigkeit des Menschen besteht darin, daß er dies Bild Gottes des Sohnes, welches auf ihn niederstrahlt, sich als seine igne Persönlichkeit zurechnet oder vielmehr von Gott zurechnen

läßt; daß er sich mit dem Gnadenrufe des Wortes Gottes an ihn vereinerleit, so daß nun Gottes Stimme an ihn, das strafende und rufende Gewissen, sein eignes Selbstbewußtsein ist, und er nun ein versöhntes Gewissen hat, ein Versöhnter ist. Dieses Verhältniß wird Glaube genannt, und von diesem Glauben lehrt die Offenbarung, so die geschriebene, wie die im Herzen erfahrene, daß er rechtfertigt. Nicht, daß er die Gerechtigkeit erst zur Folge hätte, sondern glaubend ist der Mensch gerecht.

Was mit diesem rechtfertigenden Glauben gemeint sei, muß für denjenigen völlig unfaßbar bleiben, der nun einmal in jenen moralisirenden Anschauungen sich bewegt, von denen wir hinlänglich gesprochen haben. Es scheint daher durchaus überflüssig, daß wir, auf diesem Punkte angelangt, eine besondere Prüfung der Ausdrücke, mit welchen der tridentinische Katholicismus die evangelische Lehre vom rechtfertigenden Glauben zu verbessern oder zu ersetzen gemeint ist, hier veranstalten. Es ist hierüber weder mit ihm, noch mit denjenigen Gutmüthigen zu verhandeln, welche meinen, das Ganze sei mehr nur ein Wortstreit, und lasse sich leicht ausgleichen, wenn beide Parteien jede auf die Benennungsweise der andern eingehen wollten. Daß die Römischen, wenn sie von Glauben reden, und seine rechtfertigende Kraft bestreiten, unter Glauben etwas ganz andres, als wir, verstehen, ist nur allzu wahr. Aber daraus folgt nicht im mindesten, daß nun das, was sie als das rechtfertigende ansehen, irgend unserm Glauben entspreche. Wenn sie sagen: der Glaube und die Werke rechtfertigen, oder: der durch die Liebe ausgeformte Glaube (fides formata), oder: der lebendige Glaube, sei das rechtfertigende — so sind sie bei alledem weit entfernt, mit ihrem sogenannten geformten oder lebendigen Glauben, oder mit dem Dinge, was sie als Zusammensein von Glauben und Werken, denken, irgend etwas mit dem, was wir Glaube nennen, verwandtes zu bezeichnen; und eben so fern ist das, was bei ihnen Rechtfertigung heißt, von der Rechtfertigung, die wir, der Schrift folgend, Rechtfertigung nennen. Ihr Glaube ist Aufnahme, nicht des lebendigen Gottes und seines Bildes ins Herz, sondern gewisser Aussagen und Versprechungen ins Denken; und zu diesem Glauben setzen sie, wenn sie von geformtem Glauben reden, noch die Aufnahme irgend welcher guten Willensregungen hinzu, welche in

ihnen, in diesen Sündern! durch ihren freien Willen zu aller möglichen Tugend sich gestalten mögen; Willensregungen, die sie, damit Gott doch etwas bei dem Rechtfertigungswerke verdankt zu werden scheine, als eine Art eingegossenen Stoffes schildern — wobei, wenn man sich überhaupt darunter etwas vorstellen soll, sich am besten vielleicht an eine Art geistigen Oels denken ließe, welches die rostige Maschine des menschlichen Willens so geschmeidig macht, daß nun der frei das Gute wählende Mensch mit größerer Leichtigkeit und Sicherheit allerhand gute Sachen ins Werk setzen könne. Der so geformte Glaube, die so mit guten Willensantrieben getränkte Ueberzeugung, daß gewisse Lehrsätze und Begebenheiten wahr seien, wird nun, das lassen sie hoffen, den Menschen rechtfertigen, ihm die Zufriedenheit Gottes mit seinem Thun, und zwar fürs erste nur die Geneigtheit Gottes, über seinen späteren Tugenden die früheren Laster zu vergessen, dann aber, bei stets fortschreitender Erwerbung von Verdiensten, eine immer wachsende Achtung bei Gott, und eine immer größere Zufriedenheit mit sich selbst verschaffen. Das ist der Glaube, das sind die Werke, das ist die Rechtfertigung der Tridentiner.

Es ist klar, daß alle dergleichen Erfindungen uns Evangelische nichts im mindesten angehen. Auch können wir, unter den obwaltenden Umständen, uns gar nicht darauf einlassen, an unserm evangelischen, rechtfertigenden Glauben das, was daran den Tridentinern am meisten befremdlich und ärgerlich ist, nämlich die Gewißheit des Heils die in ihm jeder so Glaubende hat, weitläufig zu vertheidigen. Daß sie diese Gewißheit für falsche anmaßliche Sicherheit erklären, ist natürlich. Daß sie von uns fordern, diese Gewißheit mit einem fortwährenden Zweifel an unsrer ewigen Erwählung zu vertauschen, ist ihnen, auf ihrem Standpunkte, nicht zu verargen; sie meinen es dabei, nach dem Maße ihres Verständnisses, gut mit uns. Von dem Glauben der Christum und seine Gerechtigkeit so ergreift, daß nun nicht wir leben, sondern Gottes Sohn und Abglanz in uns lebt, und doch, was dieser in uns lebt, uns als unsere Persönlichkeit zugerechnet wird — wissen sie nun einmal nichts. Daß dieser Glaube, wo er wahrhaft ist, bei aller frohen Gewißheit des Heils der beste Bewahrer gegen falsche Sicherheit ist; daß gerade er mit rechter Furcht und Zittern die Seligkeit schafft, gerade weil er weiß, daß Gott es ist, der in uns Wollen und Vollbringen giebt, und daß

wir sofort verloren wären, sobald wir, statt sein Wort unser Selbstbewußtsein sein zu lassen, den uns fremd gewordenen Willen unserer alten Natur wieder als unsern Willen, als unser Gelüst in uns herrschen ließen — das begreifen sie nicht. Denn diese Dinge begreifen sich überhaupt nicht, es sei denn, daß man sie selbst erlebt. Die Tridentiner erleben das nicht, oder, wenn sie es erleben, so erlaubt ihnen ihre Kirche nicht, sich dessen bewußt zu werden. Die Gerechtigkeit, die sie sich zurechnen, werden sie gelehrt als eine selbstgemachte, oder vielmehr erst selbstzumachende anzusehen. Ja, auch wenn sie in derselben etwas Göttliches ahnen dürfen, so hilft ihnen das nicht einmal. Ihre falsche Meinung von der Freiheit im Sittlichen, daß sie im steten Wählen, ob so oder anders? bestehe, läßt sie nicht einmal, sogar wenn der ganze ewige unwandelbare Gott in ihr Herz kommt, zu freudiger Gewißheit kommen. Sagt ihnen doch der Verstand, daß Freiheit mit ewiger Vorherbestimmung unvereinbar sei; und ihr Glaube, der sich hier recht eigentlich als reine Verstandessache erweist, beugt sich diesem Machtspruche des Verstandes. Das freilich übersehen sie, daß ihr Verstand sich dadurch nur in einen neuen, schlimmeren Widerspruch verwickelt. Denn das Gesetz des Zufalls, das dann über der Welt waltet, ist auch ein Gesetz; ob sie selig oder verdammt sein werden, hängt dann von diesem Gesetze ab; zu dieses blinden Gesetzes Dienern machen sie Gott selbst mit all seiner Gnade und Wahrheit.

Es ist hier — dessen sollte man sich wohl bewußt werden — nur die eine Wahl gestellt. Will man den ersteren, scheinbaren, Widerspruch nicht tragen: den zwischen Gottes ewiger Bestimmung einerseits, und seiner und unserer Freiheit anderseits: so verfällt man in den wirklichen, entsetzlichen Widerspruch: den, daß Persönlichkeit ist, menschliche und göttliche, und daß doch alle diese Persönlichkeit nur das Gesetz des blinden Zufalls auswirkt, von ihm verschlungen wird. Jener erstere Widerspruch ist ein scheinbarer; für das religiöse Gemüth, das sich selbst versteht, ist er keiner. Denn das religiöse Gemüth erlebt den Trost ewiger Bestimmtheit alles dessen was geschieht und geschehen wird, mit derselben Unzweideutigkeit, wie es anderseits den Trost erlebt, einen erhörenden, nicht nur einen in seiner eigenen Willensentscheidung freien, sondern auch frei auf unser Wünschen und Beten Rücksicht nehmenden Gott zu haben. Daß es so sei, daß hierin

also kein wirklicher Widerspruch sei, das erlebt, das weiß der religiöse Mensch. Ewige Bestimmtheit und freie Entscheidung erkennt er als eins in dem Ewigen, der ewig Persönlichkeit ist. Durch den Antheil, den wir an dieser seiner Persönlichkeit haben, sind wir ewig bestimmt und frei zugleich, so frei, daß wir durch unser Wollen und Thun und Beten mit bestimmen an dem, was doch zugleich ewige Bestimmung ist. Persönlichkeit Gottes, und unsere Antheilnahme an ihr, dadurch, daß seine uns leuchtende Gnade uns zu Abbildern seiner ewig bestimmten und doch ewig sich selbst bestimmenden Persönlichkeit macht, ist die Lösung alles Widerspruchs, der sonst unlösbar bleibt. Ist Persönlichkeit dies, so ist alles Wirken von Persönlichkeiten nicht Ergebniß einer Wahlfreiheit, die den blinden Zufall zum Herrscher über die Persönlichkeit machen würde, sondern Frucht und Erscheinung der ewig bestimmten, und darin freien Persönlichkeit.

Und hiemit ist vorweg die Antwort gegeben auf die Frage, die uns von jetzt an beschäftigen muß: was ist das Werk im Christenthume? welche Stelle und Bedeutung hat das Werk in der Wissenschaft vom Sittlichen? was ist das Werk der Gerechtigkeit? Vom Glauben sprachen wir in allem bisherigen; vom Glauben, und vom Gegenstande des Glaubens; vom Glauben des Menschen, und von der Gerechtigkeit Gottes, von der Persönlichkeit Gottes, die durch den Glauben abbildlich ihm zu Theil wird. Ist das Gesagte Wahrheit, so ist dadurch dem Werke bereits seine Stelle angewiesen: es ist Frucht und Erscheinung der im Glauben gewordenen gerechten Persönlichkeit; nicht die Werke machen den Gerechten, sondern der Gerechte macht die Werke.

Dieser Satz: nicht die Werke machen den Gerechten, sondern der Gerechte macht die Werke, wird zunächst von jedem, der ihn hört und, dem bisher besprochenen gemäß, anerkennt, auf das Verhältniß der Persönlichkeit und der Werke im Menschen, bezogen werden. Indeß, so gewiß er Wahrheit ist, muß er auch auf das göttliche Wirken Anwendung finden. Die Anwendung aber eben hierauf muß uns das erste sein. Denn auf Gottes Werke beruht unsere Persönlichkeit und unser Werk. Wenn es sich im Christenthume vom Werke handelt, so ist die erste Frage die nach Gottes, das heißt nach Christi Werke. Wird

zwischen evangelischem Protestantismus und tridentinischem Katholicismus über die Lehre von des Menschen Werken gestritten, so muß der Irrthum, dessen sich in dieser Lehre der letztere schuldig macht, seiner Wurzel nach schon in der falschen Ansicht über Christi Werk zu suchen sein.

Zwar galt, in den Streitigkeiten der Reformationszeit, die Lehre von Christi Werk und Verdienst, in derselben Weise wie z. B. die Lehre von der Dreieinigkeit, zu den nicht streitigen zwischen der protestantischen und der päpstlichen Partei. Indeß, die Grundverschiedenheit beider in der Lehre von der Rechtfertigung, mußte, wie sie in die Auffassung alles Menschenwerkes und Menschenverdienstes umgestaltend einwirkte, ebenso, rückwirkend, auch eine völlig verschiedene Anschauung von Christi Verdienst hervorrufen. Um aber in diesen wesentlichen Unterschied einen klaren Einblick zu gewinnen, wird es nicht überflüssig sein, zuerst an eine auf dem Gebiete des weltlichen Rechts vorkommende Unterscheidung zu erinnern. Die nämlich zwischen Personenrecht und Sachenrecht. Auf dem Gebiete des ersteren handelt es sich um Rechte und Pflichten, die untrennbar mit dem persönlichen Verhältnisse der Betheiligten verknüpft sind; Recht der väterlichen Gewalt z. B., Recht der Ehegatten, Kindesrecht, und dem ähnliches. Alle Rechte und Pflichten dieses Gebiets haben das eigenthümliche, daß sie nicht Gegenstand irgend eines Verkehrs, irgend einer Uebertragung, im Absehn von dem Verhältnisse der bestimmten Persönlichkeiten um die es sich handelt, sein können. Anders im Sachenrechte, welches von Pflichten und Rechten, Forderungen und Gewährungen handelt, die ihre Bedeutung, ihre Schätzung in sich selbst haben, und ein persönliches Verhältniß entweder gar nicht, oder doch nur nebensächlich begründen.

Eben dies nun ist der Unterschied zwischen der evangelischen und der tridentinischen Auffassung des Werkes Christi. Nach der ersteren besteht die Opferung Christi in dem Eintreten seiner ganzen Persönlichkeit für die unsrige, und es beruht aller Werth, den dieses Eintreten für uns haben kann, auf dem persönlichen Verhältnisse zwischen ihm und uns; darauf: daß wir glauben an ihn, indem wir ihn seine Persönlichkeit uns zurechnen lassen. Nach der tridentinischen Auffassung hingegen besteht Christi Opferung in einer Leistung, die an sich ihren Preis hat; einen Preis

der, verglichen mit dem, was wir Gott für unsere Sünden zu thun schuldig waren, dieser unsrer Schuldigkeit entweder gleich kommt, oder sie noch übertrifft, oder, wiewohl an sich dahinter zurückbleibend, von Gott aus besonderer Güte für voll gerechnet wird. Dieses preiswerthe Werk ist eine von Christi Person völlig losgelöste Sache; denken wir Christum aus der Welt des Seins völlig verschwunden, so wäre dieses Werk darum nicht weniger da, und würde als Zahlungsmittel für die von Menschen an Gott zu leistenden Strafen fort und fort mit Erfolg verwendet werden können.

Daß in der That dies das Verhältniß evangelischer und tridentinischer Lehre vom Werke Christi sei, wird durch einen Rückblick klar werden.

Bei den alten Kirchenvätern erscheint das Werk Christi durchaus eins mit der Selbstdarstellung seiner ganzen Persönlichkeit. Dies ist so sehr der Fall, daß sie sogar sich von Späteren den Vorwurf haben gefallen lassen müssen, es sei, nach ihrer Auffassung, nicht recht abzusehen, wozu es noch des Todes Christi bedurft hätte. Es scheine, wirft man ihnen ein, mit der Menschwerdung Christi, nach ihrer Lehre, bereits alles nöthige geschehen. Solche Einwürfe indeß treffen völlig nicht zu; sie sind vielmehr schon Aeußerungen jenes falsch gerichteten Bestrebens, Christi Tod als ein opus operatum, als ein von der Person und dem Verhältnisse der Personen ablösbares, als ein seine Taxe in sich selber habendes Ding, aufzufassen. Die alten Kirchenväter entzogen keineswegs dadurch, daß sie auf Christi Menschwerdung alles Gewicht legten, dem Tode des Herrn seine Bedeutung, sondern sie gaben ihm gerade dadurch seine wahre Stelle in dem ganzen Werke des Heils. Er gehört zur Menschwerdung, er ist deren Vollendung, erst durch ihn ist sie völlig. Christus war gehorsam, nicht erst im Tode, aber: bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuze. So erst hat er das ganze Gesetz auf sich genommen, unter welchem die Menschen, seine Brüder, stehen. Dieses ihr Leben, in dessen Gemeinschaft er trat, ist ein Todesleben; und zwar ein Leben unter dem Gesetze des Todes, der der Sünde Sold ist; der, mittelbar oder unmittelbar, aus der Sünde hervorgeht. An Christo, welcher den Kampf mit der Sünde unmittelbar führte, mußte sich dieses Gesetz des aus der

Sünde kommenden Todes auch unmittelbar zeigen; er konnte nicht durch irgend einen Unfall, oder durch Krankheit etwa, sterben, sondern dadurch, daß die ganze menschliche Sünde, die ganze Feindschaft des gefallenen Menschen wider Gott, ihr Todesgesetz an ihm vorsätzlich und in aller Rechtsform vollendete. Bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuze war er gehorsam. Auch der Tod, im allgemeinen, wäre noch nicht die Völligkeit seiner Menschwerdung gewesen — erst der Kreuzestod war dies.

Auf diese Weise hatten sich die alten großen Kirchenlehrer — soll aus ihnen einer vorzugsweise genannt werden, so wäre es vor allen Athanasius — den freien Einblick in den Zusammenhang des Werkes Christi mit seinem Wesen, mit dem Wesen des ganzen dreieinigen Gottes, offen gehalten. Christi ganzes Werk ist ihnen nur die Frucht, die Erscheinung seines Wesens. Denn, da er Mensch wurde, wurde er nur, was er wesentlich ist: die Macht der Vermittelung in Gott selbst, die Macht, nicht nur selbst Gottes eigenes Bild zu sein, sondern dies Bild Gottes in einer unerschöpflichen Vielheit von Persönlichkeiten zu verklären. So ist seine Menschwerdung, von der Geburt bis zum Tode, nichts als Entfaltung seines Wesens, und damit des Wesens Gottes überhaupt; des Wesens Gottes, wie es in dem einfachen Worte bezeichnet ist: Gott ist die Liebe. Und, wie sein Werk nichts ist, als die Frucht und Entfaltung seiner Persönlichkeit, so besteht die Wirksamkeit dieses Werkes in dem, was diese seine Persönlichkeit vor Gott dem Vater, und für uns ist. Dieses Personenverhältniß, welches er stiftet, ist das entscheidende. Alle andern Vorstellungen über sein Werk, z. B. also die, wonach es ein Verdienst, eine meßbare Größe, ein Lösepreis war, wodurch entweder Gottes Recht wider uns, oder des Teufels Recht auf uns, eingelöst worden sei — alles dies sind Hülfsvorstellungen, mit denen man, nach biblischem Vorgange, das Verhältniß nach dieser oder jener bestimmten Seite hin sich deutlicher machen kann; die aber sofort, statt zu verdeutlichen, in Verwirrung führen, sobald sie mehr als Hülfsvorstellungen sein wollen.

Den alten Kirchenlehrern hat man auch das vorgeworfen, daß ein Schwanken bei ihnen sei, ob mit dem Lösegelde des Todes Christi dem Teufel, oder Gott ein Recht abgekauft worden?

Bei ihnen aber hatten diese verschiedenen Vorstellungen ihre völlige Berechtigung neben einander. Wie, und daß in der That beide in der Wahrheit des Werkes Christi begründet sind, leuchtet jedem ein, der sich die volle Anschauung dieses Werkes nicht vorweg hat verdunkeln lassen. Nicht die alten Väter, sondern sich selbst hätte man anklagen sollen, daß man zwischen diesen verschiedenen Hülfsvorstellungen keinen Zusammenhang mehr fand. Dies mußte erfolgen, sobald man das Werk Christi, losgelöst von seiner Person', losgelöst von dem Verhältnisse seiner Person zu Gott und zu uns, als eine dinglich abschätzbare Sache zu begreifen sich abmühte.

Der, welcher diesem ganzen, höchst verfehlten Bestreben den vollen Ausdruck gab, ist Anselm von Canterbury. Er ist es, der die ganze Frage vom Werke Christi aus dem Gebiete des Personenrechts — um uns der vorhin erwähnten Unterscheidung der Rechtsgelehrten zu bedienen — auf das Gebiet des Sachenrechts übertragen hat. Seine ganze Schlußfolgerung beruht hierauf. Sünde besteht ihm darin, daß der Mensch Gott die demselben gebürende Ehre entzieht; Genugthuung besteht ihm darin, daß für die ganze Masse entzogener Ehre ein an Werth gleicher Gegenstand gezahlt werde; diesen Gegenstand findet Anselm in dem Tode eines Gottes, weil nur der Tod eines Gottes unendlichen, und durch diese unendliche Größe der unendlichen Größe der Gott entzogenen Ehre gleichkommenden, Werth hat. Um diesen Tod leiden zu können, ist Gott Mensch geworden; nur als Weg zum Tode hat diese Menschwerdung eine Beziehung auf das Erlösungswerk. Sie an sich selbst, hat nach Anselm, so wenig Einfluß auf die Erlösung, daß Anselm vielmehr ausdrücklichen Unterschied zwischen dem thuenden und leidenden Gehorsam Christi machen zu müssen glaubt. In dem ersteren, dem thuenden, sah er gar keinen Beitrag zu der für unsre Sünde aufzubringenden Genugthuung; denn diesen Gehorsam seines Lebens sei ja Christus, wie jeder andre Mensch, Gott ohnehin schuldig gewesen. Nur durch den leidenden Gehorsam, durch den Tod, den er, ohne ihn Gott schuldig zu sein, als eine supererogatorische, über die Forderung hinausgehende Leistung übernahm, hat er, nach Anselm, jene Werthgröße ins Dasein gerufen, mit welcher nun unsere Schuld an Gott abgetragen wird.

Das völlig Verkehrte, ja Unsittliche und Unreligiöse dieser Anselmischen Erfindung wird, im Zusammenhange unserer bisherigen Erörterungen, leicht einleuchten. Verhehlen dürfen wir uns zwar nicht, daß wir mit diesem Urtheile gegen ein allgemeines Vorurtheil, welches selbst unter Protestanten, zu Gunsten dieser Ansicht, verbreitet ist, anstoßen. Wenn man, zum allerhöchsten, die Lehre Anselms als eine noch nicht völlig erschöpfende betrachtet, so ist man doch gewohnt, ihr, sowohl im Verhältnisse zu den Lehren der alten Kirchenväter von Christi Werk, als auch in Vergleichung mit den späteren Scholastikern, ein bedeutendes Verdienst zuzuschreiben. Statt der Verwirrung der Alten, behauptet man, habe Anselm zuerst die Wege zur Klarheit gewiesen; die Fehler aber der Scholastiker, meint man, seien nicht aus seiner Auffassung, sondern aus dem Abweichen von derselben hervorgegangen. Indessen, unbeschadet aller Ehrfurcht vor der Größe des Mannes muß gesagt werden: so ist es nicht. Die Klarheit, welche er an Stelle der angeblichen Verwirrung der Alten gebracht haben soll, ist nur die Klarheit der Scholastik, das heißt: die Klarheit, welche entsteht, wenn man die Lehren von Gott und göttlichen Dingen, statt sie in voller Anschauung anzunehmen, und die Widersprüche, die sich in ihnen für den Verstand ergeben, zu ertragen, auf die Gesetze des Verstandes, und zwar auf die Gesetze, wie sie der einseitige Verstand etwa eines Aristoteles, festgestellt hat, zurückführt. Einer der Anfänger dieser Scholastik ist Anselm. In seiner Lehre vom Werke Christi tritt das ganze Grundgebrechen derselben hervor. Es wäre schon eine Einseitigkeit gewesen, jenes unsagbar eigenthümliche Verhältniß Christi und seines Werkes zu Gott und zu uns, mit den Vorstellungsweisen, die man etwa aus dem Gebiete menschlichen Personenrechts entnehmen kann, erschöpfend verdeutlichen zu wollen. Indeß, auch dies Gebiet menschlichen Personenrechts hat für das scholastische Streben nach verständiger Klarheit noch so viel Unbequemes, daß Anselm erst für nöthig hielt, die Verhältnisse von Schuld und Strafe, vom Eintreten des Gottessohnes für die abgefallenen Gotteskinder, auf die noch bequemeren Vorstellungen des Sachenrechts zurückzuführen, denen gemäß nun Sünde nichts ist, als eine noch rückständige Leistung; Strafe nichts als die Forderung dieses Rückstandes, Christi

Werk nichts, als eine Werthgröße, die diesen Rückstand aufwiegt. Daß aber diese Klarheit nichts klar macht, sondern alles verwirrt, sollte wohl klar sein. Den Alten hatte die Anschauung des Erlösungswerkes den vollen Einblick in das Wesen Gottes des dreieinigen, eröffnet; sie verstanden daraus, was das sagen wolle: das ewige Wort bei Gott, der Abglanz Gottes, der sein Bild in vielen geschaffenen Bildern verklären kann; aus diesem inneren Haushalte des göttlichen Wesens verstanden sie dann erst den Haushalt seiner Heilswege, die er mit dem menschlichen Geschlechte geht. Was hingegen weiß Anselm aus Christi Werke für die Erkenntniß der Dreieinigkeit zu gewinnen? die Menschwerdung, wie er sie schildert, hätte auch der ewige Vater, oder der heilige Geist übernehmen können; denn wenn sie Mensch wurden und starben, so war jene Werthgröße ja auch geschaffen, auf die es ankam.

Alle persönliche, alle sittliche Beziehung der drei Personen in Gott hört damit auf, und ebenso alle persönliche, alle sittliche Beziehung zwischen Mensch und Gott. Zwischen Mensch und Gott ist nun nur ein Verhältniß von Forderung und Leistung, und von Abrechnung beider gegen einander. Alles Werk Gottes für den Menschen, alles Werk des Menschen vor Gott, ist zum opus operatum, das heißt: zu einem an sich geltenden, von dem Verhältnisse zwischen Person und Person losgelösten, einen dinglichen Werth habenden Werke, gemacht. Die Lehre vom opus operatum, auf welche alsbald die Scholastik alle Betrachtung des Werkes des Menschen in der Heilsordnung zurückführte, war unausweichlich vorgebildet mit der Lehre von Christi Werke, wie sie Anseln zugeschnitten hatte.

Im übrigen, wie es überall mit der Klarheit, welche auf Kosten der tieferen Anschauung erstrebt wird, zu ergehen pflegt, so ist es auch hier: die angeblich so klare Darstellung des Anselm ist nicht einmal in sich selbst haltbar, und kann auch dem Verstande nicht einmal Genüge thun. Anselm erklärt: Christi thuender Gehorsam half uns nichts, da er diesen für sich selbst Gott schuldig war; Christi leidender Gehorsam half uns, da er diesen Gott nicht schuldig war. Aber, was war denn der Mensch Christus, wenn er den Fügungen Gottes sich zu fügen nicht schuldig war? Nennt man Christi Leiden einen Gehorsam — und das thut ja schon die Schrift deutlich: er war gehorsam bis zum Tode,

so wird ja damit schon die Uebernahme des Leidens für eine Schuldigkeit erklärt. Jene ganze Vorstellung von einer solchen Freiwilligkeit des Todes Christi, als wäre derselbe ohne Nöthigung der Umstände von ihm übernommen worden, verwandelt diesen heiligsten Tod des Opfers in eine selbstmörderische Handlung fanatischen Märtyrerthums. Es hängt aber mit dieser Vorstellung die ganze scholastische Lehre von den überverdienstlichen, über Gottes Forderung hinausgehenden Werken zusammen, diese Lehre, welche Gottes Willen an den Menschen nur in allgemeinen Regeln erblickt, und deshalb für möglich hält, daß jemals im Leben eines Menschen auch nur ein einziger Augenblick kommen könnte, wo er zu sagen berechtigt wäre: hier fordert Gott nichts von mir, hier kann ich, wenn es mir beliebt, ein gutes Werk thun, ohne es schuldig zu sein. Christus hat, da er starb, nichts gethan als was er, einmal Mensch geworden, zu thun und zu leiden schuldig war. Aber wir müssen noch mehr sagen.

Christus hat, da er Mensch ward, nichts gethan als was er — uns freilich nicht, wohl aber dem Vater, und sich selbst, dem Sohne, schuldig war. Er hat nichts gethan, als sein Wesen zu offenbaren, seine ewige Bestimmtheit, welche aber, wie in Gott überhaupt, ewige Selbstbestimmung, ewig freier Rathschluß ist. Sich der geschaffenen Ebenbilder Gottes als seiner Brüder anzunehmen, ihnen seine Persönlichkeit zurechnen zu lassen, damit sie in ihm, dem Sohne, Kindesrecht beim Vater haben — das ist sein Wesen, das ist sein Werk. Durch den Fall der Kinder Adams wurde diese Annahme der gefallenen Brüder, zur Gemeinschaft ihres Todeslebens; der Tod, welcher über jeden Menschen als das Ergebniß, das mittelbare oder unmittelbare, aus der Sünde der ganzen Welt, hereinbricht, mußte auch ihn treffen, mit dem einen Unterschiede, daß diese Sünde der ganzen Welt nicht seine Sünde war, und daß darum für ihn der Tod nicht die letzte Niederlage, sondern der vollendete Sieg über das Gesetz des Todes gewesen ist; von dem er nun selbst befreit, alle seine Brüder zum Leben nach sich zieht, so viele mit ihm in die Gemeinschaft seiner Persönlichkeit eintreten wollen.

In seinem Tode hat der Herr nicht irgend ein Ding von irgend welcher Werthgröße an Gott gegeben, sondern seine Persönlichkeit, als die mit der unsrigen in Gemeinschaft der Schuld stehende, und so zugleich unsere Persönlichkeiten, als die

mit der seinigen in Gemeinschaft des göttlichen Wohlgefallens stehenden, hat er dargebracht. Gerade so, wie in seinem Sündenfalle der Mensch nicht irgend ein Ding von irgend welcher Werthgröße Gott entzog, sondern sich selbst entzog er dem Gotte, dem er ganz gehörte. Dieses Verhältniß von Person zu Person wieder herzustellen, darauf kam es an, darin bestand die Genugthuung des Todes Christi. Diesen Sinn des heiligen Todes Christi dadurch wegzuerklären, daß man ihn als eine Werthgröße auffaßte, wodurch die Werthgröße der Gott von den Sündern geraubten Ehre ersetzt würde, konnte nur dem scholastischen Verstande begegnen, der damals bereits die Offenbarung bis zum völligen Gegentheile ihrer selbst zu verfälschen sich anschickte.

In die anselmische Lehre von Christi Werke hat denn auch die nachfolgende Scholastik wesentlich nichts neues gebracht. Der Streit der beiden großen Schulen, der Thomisten und Scotisten, über diesen Gegenstand, betraf nur das Maß dieser Werthgröße, welche Anselm erfunden hatte. Ob sie überzureichend, oder ob sie nur erst durch Fürvollannahme von Seiten Gottes zureichend sei, war der Streit. Dies Entweder Oder ist an sich nicht viel besser, als etwa die Frage, ob jene Größe viereckig oder rund sei? Indeß müssen wir anerkennen, daß darin sich ein gewisses Streben offenbart, dem Fehler, den die anselmische Verstandesrechnung begangen hatte, einigermaßen nachzuhelfen — freilich nur wieder durch neue, ebenso ohnmächtig leere Verstandesformen. Die persönlichen Beziehungen, auf welche bei dem Werke des Heils alles ankommt, und welche doch Anselm bei Seite geworfen hatte, drängten sich den spätern scholastischen Betrachtern unwillkürlich wieder auf; aber man wußte ihnen auf die einmal fixirte Idee von der Werthgröße keinen andern Einfluß zu geben, als daß man entweder, die Person des Gottmenschen betrachtend, jener Werthgröße ein unendliches Maß zuerkannte; oder, die Person Gottes, des durch die Sünde verletzten, betrachtend, derselben Werthgröße einen erst durch seine freie Annahme genügenden Werth, zusprach. Diese letztere, die scotistische Ansicht, hatte zwar den Vorzug, daß nun zum opus operatum doch wieder eine sittliche Beziehung zwischen Gott und Mensch hinzu erfordert wurde, daß das ganz unreligiöse Verhältniß, durch Abrechnung zwischen Schuldigkeit und Zahlung, als ungenügend erkannt war. Anderseits aber war sie die weit verderblichere, da sie nicht so-

wohl das opus operatum, sondern das opus selbst so gut wie überflüssig machte. Das Werk des persönlichen Eintretens Christi für uns war damit zu einer bloßen Veranlassung für Gott, uns aus Gutmüthigkeit seine Verzeihung zu ertheilen, herabgesetzt. Dies aber war nichts geringeres, als eine völlige Entwerthung der Gnade Gottes in Christo. Eine solche Veranlassung hätte ja Gott auch aus dem Tode irgend eines andern Menschen, etwa des Socrates, entnehmen können, falls er überall deren zu bedürfen gemeint hätte. Dem flachsten Rationalismus war hiemit Thür und Thor geöffnet.

Es wäre, unter diesen Umständen, schon ein großes Verdienst der Reformation gewesen, wenn sie die Frage über das Werk Christi, da sie dieselbe nun einmal in jener Form, ob überzureichend oder nur durch Fürvollannahme zureichend? überkam, einfach so entschieden hätte, daß sie sich für das erstere, mit entschiedener Abweisung des scotistischen Irrthums, erklärte. Die Aufgabe des evangelischen Protestantismus, sich durch die verjährten, Jahrhunderte lang angewachsenen Verirrungen der Scholastik wieder zu sachgemäßer Darstellung der erlebten Heilswahrheit durchzuarbeiten, war eine zu ungeheure, als daß den Reformatoren daraus ein Vorwurf hätte gemacht werden können, wenn sie mit den wesentlichen Irrthümern nicht überall sogleich die einmal hergebrachten Rede- und Denkformen der Zeit fortgeworfen hätten. Indeß sie haben es in der That auch hieran nicht fehlen lassen. Wohl von der spätern protestantischen Wissenschaft, nicht aber von den Reformatoren und den Bekenntnissen ihrer Zeit läßt sich sagen, daß sie nicht auch hier den wesentlichen Punkt getroffen hätten. Spätere, den Rationalismus bereits vorbereitende Gelehrte, z. B. Arminianer, haben sich mit jenem müßigen Entweder Oder in Bezug auf die Messung des Opfers Christi als einer Werthgröße, wieder herumgeschlagen. Das Bekenntniß der Evangelischen zu Augsburg aber führte die Frage zu der vollen Anschauung zurück, wie sie in der Selbstoffenbarung des Sohnes Gottes gegeben ist. Denn so heißt es im 3ten Artikel: „daß Gott der Sohn sei Mensch worden, geboren aus der reinen Jungfrauen Maria, und daß die zwei Naturen, göttliche und menschliche, in einer Person, also unzertrennlich vereinigt, ein Christus sind, welcher wahrer Gott und Mensch ist, wahrhaftig geboren, gelitten, gekreuzigt, gestorben und begraben, daß er ein

Opfer wäre, nicht allein für die Erbsünde, sondern auch für alle andre Sünde, und Gottes Zorn versühnet." Man sieht, daß hier der richtige Weg wieder eingeschlagen ist. Die ganze Menschwerdung Christi, und seine ganze menschgewordene Person gehören zu seinem Werke; sind, um so zu sagen, sein Werk; dessen Spitze und Vollendung dann im leidenden und sterbenden Christus angeschaut wird. Zum Ueberflusse ist dann in andern Bekenntnissen, besonders in der Concordienformel und in der schweizerischen Eintrachtsformel (formula consensus helvetici) ausdrücklich der thuende Gehorsam Christi als der eine Hauptbestandtheil seines ganzen Genugthuungswerkes, neben seinem Leiden, hervorgehoben — und damit die Anselmische Auffassung in der Wurzel angegriffen, zurückgewiesen.

Von den Tridentinern hingegen werden wir eine klare Auskunft über ihr Verhältniß zu der Streitfrage von vornherein nicht erwarten. Worauf es ankommt, ahnten sie theils nicht; theils, sofern sie es ahnten, durften sie der Wahrheit nicht huldigen; denn sie hätten damit den Keim alles dessen zerstört, was sie, in Betreff des Werkes der Gläubigen, in der Lehre vom opus operatum aufrecht zu erhalten für nöthig hielten; weil sonst ihr ganzes Kirchenwesen unrettbar zusammenbrach. Sie beschränkten sich daher auf mehrfache gelegentliche Erklärungen: daß z. B. Christus durch sein heiligstes Leiden am Kreuze uns die Rechtfertigung verdient, und für uns dem Vater genug gethan. Der römische Katechismus sodann nahm jenes scholastische Entweder Oder in Bezug auf das Maß der Werthgröße von Christi Tode bestimmter wieder auf, und entschied zunächst: dieselbe sei überzureichend. Damit schien zum mindesten jener gefährlichere Irrthum der Scotisten beseitigt, wonach der Tod des Gottmenschen nur der Anlaß eines im Grunde davon ganz unabhängigen Versöhnungsverfahrens zwischen uns und Gott ist. Indeß, auch dies war nicht wirklich der Fall.

Jene beiden Schulmeinungen, die thomistische und die scotistische, waren beide, wiewohl einander widersprechend, nothwendige Aeußerungen des Grundgedankens, der die Eigenthümlichkeit dieser ganzen, reformbedürftigen und doch eben deshalb reformfeindlichen Kirche bildete, des Gedankens vom opus operatum, von den in sich preiswerthen Werken, die, ohne ein Dabeisein der Personen mit ihrer gemüthlichen, sittlichen Betheiligung, einen

Werth haben sollen. Als beiderseits nothwendige Auswüchse dieses Grundirrthums, mit welchem das alte Kirchenwesen stand und fiel, mußten beide, die thomistische und die scotistische Ansicht, trotz ihres Widerspruches, neben einander gehegt und großgezogen werden. Und so geschah es.

Auf welche Weise es geschah, wird sogleich erhellen. Das Grundverderbliche der Lehre vom opus operatum besteht in nichts anderm als darin, daß sie der religiösen Auffassung des Sittlichen, Gerechten, ein scheinbares Genüge thut, und doch, weil dies nur ein scheinbares ist, den Menschen in die Bestrebungen der religionslosen Moral jedesmal wieder zurückwirft. Daß das Gute als ein Sein, und nicht als ein Sollen, erkannt werde, darin besteht, wie oft erwähnt, die religiöse Anschauung. Aber, es ist seiender, lebendiger, persönlicher Gott — erst so ist die religiöse Anschauung in sich selbst durchgeführt. Es ist der persönliche Gott, und der zur persönlichen Gemeinschaft mit Gott aufgenommene Mensch. Dies ist die evangelische Wahrheit vom Guten, Gerechten. Nun aber sagt statt dessen die Lehre vom opus operatum: Gerechtigkeit ist allerdings ein Sein; der Mensch soll und darf sie nicht erst machen; er findet sie vor; aber: sie ist ein dingliches Sein; sie ist eine Werthgröße, eine Masse von Werthen, ein Schatz, aus welchem man nach Bedürfniß entnehmen mag. Wie entnimmt man aber? wie hebt man den Schatz? wie wird man zum Schöpfen daraus berechtigt? Dinge, Werthgrößen, werden gekauft, eingetauscht, oder als Geschenk genommen. Um kaufen zu können, muß man nun doch wieder selbst sich Werthgrößen der Gerechtigkeit schaffen; um beschenkt werden zu können, muß man nun doch wieder sich in ein persönliches Verhältniß zu dem, welcher beschenken kann, zu setzen suchen. So hilft also der vorhandene dingliche Schatz von Gerechtigkeit im Grunde gar nichts; der Mensch, dem das seiende Gute in dieser Form dargeboten wird, sieht sich nun doch wieder auf das rein moralisirende Streben zurückgewiesen, sein Verhältniß zu Gott selbst zu ordnen. Will er jedoch bei diesem nun wieder rein moralisirenden Streben die religiöse Form retten, so kann er dies nur dadurch, daß er sein eigenes Werk ebenfalls wieder als eine Werthgröße der Gerechtigkeit ansieht, als ein Tauschmittel, für welches ein Stück aus der Masse vorhandener Werthe eingetauscht werden kann. Warum dann aber soll er sich nicht lieber

unmittelbar mit seiner Summe selbsterworbener Gerechtigkeit vor den Richter stellen? Ist diese Summe zu klein an sich? kann sie nur aus besonderer Gutmüthigkeit für voll gerechnet werden? Dann muß ja das nämliche auch bei dem was er damit erkaufen sollte, gelten; auch dies muß zu derjenigen Werthhöhe, wodurch es seiner Bestimmung genügt, erst durch die Fürvollannahme von Seiten des Richters gelangen können.

Und so schwankt nun der Mensch zwischen den verschiedensten Vorstellungen über sein Verhältniß zu Gott und der Gerechtigkeit hin und her. Bald heißt es einfach: hilf dir selbst; bald wird gesagt: deine Hülfe liegt bereit, hebe nur den Schatz; dann wieder lautet es: heben, so ohne weiteres, kannst du ihn nicht, du mußt ihn kaufen; dann wiederum wird gerühmt, wie durch die Fähigkeit des Menschen, solche Zahlmittel selbst zu schaffen, nicht nur die Möglichkeit entsteht, aus dem Schatze von Verdiensten das nöthige zu erkaufen, sondern, wie dadurch der Schatz selbst, aus welchem fertige Gerechtigkeit entnommen werden kann, täglich vermehrt werden könne. Wiewohl die durch Christi Verdienst geschaffene Gerechtigkeitsmasse schon als unendlich galt, so wird sie doch nun noch unendlich durch die Verdienste der Heiligen vermehrt. Und doch, sobald sich dem tridentinischen Bewußtsein (wie es anders nicht sein kann) das Gefühl aufdrängt, daß mit allen diesen Massen von dinglicher Gerechtigkeit zuletzt das persönliche, sittliche Verhältniß zwischen dem Menschen und seinem Gotte gar nicht berührt wird, so werden nachträglich die persönlichen Beziehungen wieder hineingebracht. Da wird dann unklar gelassen, ob eigentlich der Schatz aller vorhandenen Verdienste Christi und der Heiligen uns an sich retten könne; oder ob es vielmehr nur die Fürbitte der Heiligen sei, die Gott dazu stimmt, in Ansehung der Verdienste der Bittenden uns Gnade für Recht ergehen zu lassen. Dies ist denn aber wesentlich nichts andres, als eine Erneuerung der scotistischen Lehre über Christi Verdienst; denn daß die Verdienste nur durch Fürbitte derer, welche Verdienste erworben haben, wirken, besagt ungefähr dasselbe wie: daß ihre Verdienste nur durch Fürvollannahme von Seiten Gottes wirken, ohne daß sie an sich das vollkommen genugthuende Werthmaß schon haben. Da nun aber durch all diese Fürbitte ebenso wenig, wie durch die Annahme Gottes, eine wahre Personenge-

meinschaft entsteht — denn diese ist einzig und allein in der Glaubensgerechtigkeit gegeben, wie sie das Evangelium lehrt — da vielmehr alle dergleichen persönliche Beziehungen ebenso äußerlich bleiben, wie das opus operatum selber: so ist schließlich denn doch wieder der Mensch auf die Selbsthülfe allein angewiesen. Nur, freilich, muß er sich gefallen lassen, daß ihm diese seine Aufgabe als eine unendliche, nie erfüllbare dargestellt wird; die von ihm zu leistende Genugthuung erstreckt sich durch die ungemessenen Zeiten des Fegfeuers; und ihr Ende kann nur dadurch kommen, daß Gott irgend einmal, auf gut scotistisch, sich beigehen läßt, einen Strich unter die Rechnung zu machen, und sie für voll anzunehmen.

Durch die unendliche Größe hatte Anselm bei dem Werke Christi das ersetzen wollen, was er ihm dadurch genommen hatte, daß er die Gemeinschaft der Personen, durch die allein das Werk seine Bedeutung hat, ganz hinwegdachte. Aber, er erreichte seinen Zweck nicht. Scotus gab diesem Gefühle ganz richtigerweise damit den Ausdruck, daß er sagte, daß Werk Christi, so anselmisch aufgefaßt, sei gar nicht genugthuend. Nun suchte, durch die unendliche Zahl der Werke der Heiligen, der Katholicismus diesen Mangel zu ersetzen. Indeß, das Gefühl des Ungenügens, blieb. Nun wurde, um das ewige Ungenügen auszufüllen, eine Unendlichkeit eigener Werke von jedem Gläubigen gefordert, und das unendliche Fegfeuer zu seinem Leben hinzu erfunden, um endlich eine genügende Unendlichkeit zu finden. Und doch, mit all dieser Unendlichkeit des Maßes und der Zahl erreichte man nichts.

Die evangelische Wahrheit zählt weder die Werke im christlichen Leben, noch mißt sie Christi Werk nach dem Maßstabe des Großen und Kleinen. Die evangelische Wahrheit erkennt in der ganzen Heilsordnung im Grunde nur ein Werk: das Werk Christi selbst, welches aber, weil es in dem Eintreten Christi für den Gläubigen besteht, zugleich des Gläubigen Werk ist, und zwar ein Lebenswerk, ein die ganze Persönlichkeit des Gläubigens in Anspruch nehmendes, sein ganzes Leben diesseits und jenseits ausfüllendes, und daher in unzähligen Einzelwerken seine Frucht entfaltendes Werk Gottes in ihm.

Das Werk des Christen ist das Werk Christi für ihn, an ihm. Dies Werk für uns alle ist vollbracht mit der Taufe im

Jordan, mit welcher Christus das ganze Gesetz auf sich nahm, und mit der Bluttaufe am Kreuz, mit welcher er das ganze Gesetz für uns erfüllte. Aber dies Werk, wiewohl es das eine für alle ist, muß sich an jedem einzelnen vollziehen. Jeder einzelne muß zunächst in das Wasser zurück, welches die Stoffeseinheit alles Geschaffenen versinnbildet, um da in die Gemeinschaft mit dem Tode und mit dem Leben Christi, mit seiner ganzen Persönlichkeit, einzugehen. In der Taufe erhält er Vergebung der Sünden, nicht allein der Erbsünde, sondern auch der noch zu begehenden Thatsünden. Denn in der Taufe wird seine Persönlichkeit losgelöst von dem natürlichen Menschen in ihm, und alles was dieser thut. Oder vielmehr, in der Taufe wird seinem Ich, welches noch gar nicht Persönlichkeit, sondern Besessenheit von der Gewalt der Sünde ist, Persönlichkeit gegeben. Das Gewissen, welches wider ihn, als natürlichen Menschen, zeugt, wird ihm nun als sein neues Selbstbewußtsein gegeben, als das neue und doch ursprünglich ihm anerschaffene Bild des Gnadenangesichtes Gottes über ihm. Seine Taufe ist, wie der Apostel Petrus sagt (1 Petri 2, 21): der Bund eines guten Gewissens mit Gott, durch die Auferstehung Jesu Christi. Oder genauer noch: die Befragung, die Verpflichtung des guten Gewissens auf Gott. Es ist der Vorgang im Menschen, wo das Schöpferwort Gottes an dem mit sich selbst, mit seinem Gewissen, wieder eins gewordenen Menschen den Widerhall findet, der Zeugniß giebt, daß hier ein neuer, mit Gott einiger Mensch geworden ist. Ein Vorgang zwischen Gott und dem neuen Geschöpfe unmittelbar. Mag auch die Frage Gottes durch den, welcher die Taufe verrichtet, als Gottes Werkzeug, geschehen; mag auch die Antwort erfolgen durch die, welche für den Täufling, wenn er zu denken und zu reden noch nicht gelernt hat, als Taufzeugen sprechen — das Schöpferwort Gottes und der Wiederhall der, nicht in irgend einem Thun oder Reden oder Denken, sondern in dem Dasein des neuen Geschöpfes Gottes besteht, dies beides sind Thatsachen, die durch keine fremde Vermittelung ersetzt werden können, aber auch deren keine bedürfen.

Diese evangelische Wahrheit nun von der Taufe ist durch das Ganze des tridentinischen Lehrbegriffes auf mannichfache Weise verdunkelt. Das ganze Gewebe desselben steht, wie aus

allem Bisherigen bereits erhellt, in so unvereinbarem Widerspruche gegen dieselbe, daß es kaum darauf ankommen kann, einzelnes hervorzuheben. Soll dies dennoch geschehen, so sind es zwei Punkte, in welchen der tief liegende Widerspruch an die Oberfläche tritt.

Bei der Kindertaufe nimmt der römische Katechismus eine Vertretung des Kindes durch die Kirche an; nicht der Täufling glaubt, sondern die Kirche glaubt für ihn. Hievon weiß der evangelische Protestantismus nichts. Wie mannichfaltig auch über das ganze Verhältniß sich die verschiedenen Bekenntnisse des evangelischen Protestantismus auslassen; darin kommen sie doch überein, nicht in diesen innerlichsten, unmittelbarsten Vorgang zwischen Gott und seiner werdenden Creatur fremde Vermittelung hineinzumengen. Die Taufzeugen können wohl in Hinsicht auf das, was äußerlich vorgeht, den Täufling vertreten; aber durchaus nur dies.

Der wichtigere Punkt indeß ist der nachfolgende. Die Taufgnade wird, durch die Lehren der Tridentiner, beschränkt auf die Vergebung der Erbsünde und der bis zum Augenblicke der Taufe begangenen Thatsünden. Denn für die nach der Taufe folgenden Sünden erfordern sie Sühnwerke selbstständiger Bedeutung; und erkennen überall nicht in dem Eintritte des Menschen in die Kirche das Eintreten einer neuen, von der fortwuchernden Sünde des alten Menschen losgelösten Persönlichkeit an. Freilich würde nun, wollten sie folgerichtig sein, auch die Erbsünde, die an dem Getauften als die Wurzel der ferneren, von seinem alten Menschen ausgehenden, Thatsünden noch bleibt, von ihnen ebenfalls als unvergebene angesehen werden müssen. Hier indeß helfen sie sich mit dem seltsamen Machtspruche, daß sie die Fortdauer der Erbsünde, als Sünde, am Getauften in Abrede stellen. Nur als Zunder für neue Sünde, herkommend aus der alten Sünde und zur Sünde neigend, ohne jedoch selbst Sünde zu sein, betrachten sie jene fortdauernde Bestimmtheit der alten Natur am neuen Menschen, aus welcher seine neuen Thatsünden hervorgehen.

Seltsam ist dieser Machtspruch; indeß in Verwunderung kann er uns nicht setzen. Denn aus dem, was bereits bei der Lehre von der Erbsünde besprochen wurde, erinnern wir uns, daß die

die Tridentiner die Erbsünde überhaupt, auch in dem unerlösten Menschen, nur eigentlich dem Namen nach als Sünde gelten lassen. Für den Ernst des Gewissens, welches dem Menschen seine ganze Bestimmtheit zurechnet, ihn dafür verantwortlich macht, daß er dieser ist, haben sie überall keinen Sinn. Alles Sittliche, Böses und Gutes, geht ihnen in einzelnen Thatsachen des Wollens und des Handelns auf. Man darf sagen, alles Werk, sowohl das ungerechte wie das gerechte, kennen sie nur als opus operatum, losgerissen von der Persönlichkeit. Die Folge davon ist aber diese, daß ihnen der Grund, weshalb dem Ungerechten seine Ungerechtigkeit, dem Gerechten seine Gerechtigkeit zugerechnet wird, völlig unverstanden bleibt; und daß daher, wer nur ihrer Lehre folgt, wer nicht durch Gottes Gnade Tieferes dabei erlebt, als sie enthält und lehrt, durch diese Lehre weder zu der wahren Erkenntniß seiner Erlösungsbedürftigkeit, noch zum wahren Verständnisse des Erlösungswerkes kommen kann. Denn dies beides beruht durchaus auf der Einsicht in den Zusammenhang der Werke mit der Persönlichkeit. Wo dieser Zusammenhang fehlt, da ist nur scheinbare Erkenntniß der Sünde; da ist aber auch, trotz aller Werke, keine Erkenntniß der Gnade, die neue Menschen schafft.

Sechster Vortrag.

Das heilige Abendmahl.

Das heilige Abendmahl wird ein Sacrament oder Mysterium genannt, eins von den zwei Sacramenten der evangelischen Kirche, eins von den sieben, nach Zählung der römischen und griechischen. Doch tritt, unter allen diesen andern Sacramenten, das heilige Abendmahl so bedeutsam hervor, daß man nicht ansteht, es vorzugsweise als das Sacrament zu bezeichnen. Es ist das Mysterium im höchsten Sinne, der Mittelpunkt und Brennpunkt in dem großen Mysterium christlicher Offenbarung und christlichen Lebens.

Mysterien haben das eigenthümliche, Geheimniß zu sein, und zugleich Geheimniß zu enthüllen. Dies war der Sinn, in welchem schon die Heiden von Mysterium sprachen. Sie nannten so jede Weihehandlung, welche, dem gedankenlosen Haufen unzugänglich, von den Eingeweihten vollzogen wurde, um sich der Lebensgemeinschaft zwischen Menschlichem und Göttlichem bewußt zu werden. Durch die Mysterien sollte das Ungenügende der öffentlichen, gewohnheitsmäßigen Gottesdienste ergänzt werden. In den Handlungen des hergebrachten Gottesdienstes vermißte man die bewußte, persönliche Gemeinschaft mit der Gottheit; diese hergebrachten Formen waren das, was man heutzutage opus operatum nennen würde: Werke und Worte von ein für allemal festgestelltem, ausgeprägtem Werthe, bei welchen die innerliche Antheilnahme der Personen nicht wesentlich erfordert wurde, bei welchen aber eben deshalb auch die Genugthuung fehlte, das innerliche, geistige Leben der Gottheit dem geistigen Leben des religiösen Menschen in beiderseits bewußtem Verkehr erschlossen zu finden. So wurden zu dem opus operatum der hergebrachten

Götterdienste die Mysterien hinzugefügt, als Geheimnisse vor der großen Menge; für die Eingeweihten aber, Enthüllungen des Räthsels, welches in der Tiefe ihres eigenen, sowie in der Tiefe des göttlichen Lebens ruht.

Als das wahre Mysterium trat nun mitten unter alle diese doch unbefriedigenden Versuche, den persönlichen Verkehr zwischen Gott und Mensch herzustellen, das Christenthum ein: Gott geoffenbaret im Fleisch, geglaubt in der Welt — ein Geheimniß, aber ein kündlich großes, die Enthüllung aller Räthsel. Es ist die tief innerlichste Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen, und doch die alleräußerlichste. Und zwar in dieser alleräußerlichsten Gemeinschaft sollte erst die tief innerliche Gemeinschaft eine Wahrheit sein. Er hat mit uns gegessen und getrunken, bezeugen seine Apostel. Er selbst aber erklärte: das Himmelreich, welches er bringe, sei ein großes Abendmahl.

Wie es war in den Tagen seines Fleisches, so soll es in der Vollendung aller Dinge wieder sein. Die Gemeinschaft mit den Seinen in Speise und Trank soll zugleich die aller innerlichste Gemeinschaft seines persönlichen Lebens mit dem ihrigen sein. Es liegt aber zwischen jenen Tagen der Vergangenheit, und dem zukünftigen Tage der Ewigkeit, eine lange Frist, für deren Dauer er, seiner Leiblichkeit nach, uns entrückt worden ist. Dies bedenkend, hat er am Vorabende seines Leidens das Mahl eingesetzt, durch dessen Feier wir seinen Tod verkündigen sollen, bis daß er kommt. Die Stiftung dieses Mahles bevorwortete er ausdrücklich damit, daß er hinfort nicht mehr mit den Seinen essen und trinken würde, bis zur Erfüllung aller Verheißungen im Reiche Gottes. Damit bezeichnete er das heilige Abendmahl als den Ersatz der für diese Zwischenzeit unterbrochenen Tischgemeinschaft, als das Nachbild derselben, wie sie zwischen ihm und den Zwölfen gepflogen worden war, und als das Vorbild des ewigen Abendmahles im Reiche der Vollendung.

Es geschieht daher mit voller Berechtigung, wenn das Mahl des Herrn als das Sacrament im vorzugsweisen Sinne, als der Mittelpunkt in dem großen Mysterium der Enthüllung, welches das Christenthum ist, betrachtet wird.

Ist es nun, demgemäß, das Geheimniß aller Geheimnisse, so kann es eben nicht befremden, zu sehen, daß vieler Streit der Meinungen sich um dasselbe bewegt; ja daß aller Streit der

über das Verständniß christlichen Heils geführt wird, sich in diesen Punkt, wie in einen Brennpunkt, zusammenzuziehen scheint. Dennoch, wenn man anderseits bedenkt, daß das Mysterium des Christenthums das kündlich große ist, daß es erschienen ist, um alle Räthsel zu enthüllen, und nichts unerklärt zu lassen, auch nicht die Tiefen der Gottheit: so sollte man erwarten, es müßte das heilige Abendmahl, dies Mysterium in dem Mysterium des Heils, das klarste und offenbarste von allen sein, ja es müßte, in diesen Brennpunkt gehalten, alles was sonst unklar ist, sich lichten, aller Streit und alle Verworrenheit sich lösen.

Einst wird es auch so sein. Wenn das Himmelreich, das uns Christus gebracht hat, einst erschienen sein wird als das was es ist, als das große ewige Abendmahl: dann wird kein Streit mehr sein, sondern lauter Kindessinn und Kindeseinfalt. Aber dieser Tag ist noch nicht erschienen. Als der Herr vor seinem Kreuzesleiden diese unsere jetzige Abendmahlsfeier anordnete, bis daß er wiederkäme — da war es Nacht. Und die Schatten dieser Nacht mögen es sein, die noch auf unsern Augen liegen, daß wir das kündlich große Geheimniß nicht verstehen, ja gerade darüber am meisten streiten.

Vielgestaltig, weit verworrener und bunter noch, als alle sonst in Bezug auf die Gegenstände des Glaubens verhandelten Streitigkeiten, ist dieser Abendmahlskrieg, der die Kirche bewegt. Als eine höchst unerfreuliche, und dazu noch hoffnungslose Unternehmung erscheint es, alle die Meinungen, welche je und je in Bezug auf dieses Geheimniß der göttlichen Offenbarung zu Tage gekommen sind, an sich vorüber ziehen zu lassen, ob darunter eine sich finde, der man beizupflichten sich veranlaßt sähe. Indeß, warum sollen wir auch uns gerade so die Aufgabe stellen? Es steht ja noch, mitten in der Verwirrung der Ansichten, die Sache selbst da, als die beste Erklärung ihrer selbst. Ein Mysterium ist sie zwar, aber, wie schon bemerkt, ein offenbares, viel enthüllendes. Uns hat es der Herr zu dem Zwecke gegeben, um damit vieles zu erklären, was sonst räthselhaft bleibt. Liegt nicht eine Verwirrung schon darin, daß man überhaupt das zum Gegenstande der Erklärung hat machen wollen, was vielmehr dazu dienen sollte, anderes zu erklären? Durch diese ursprüngliche Verkehrung ist erst aus dem kündlich großen Geheimnisse ein Labyrinth von Erklärungen geworden, die doch nichts erklären.

Auch war es in der alten Kirche so nicht. Wir finden vielmehr, daß die alten Väter, statt das Mysterium des heiligen Mahles erklären zu wollen, von ihm als einer so völlig klaren Sache sprachen, daß aus ihm die andern, minder deutlichen Lehren, namentlich die Menschwerdung des Sohnes Gottes deutlich gemacht wurde. Diesen Zweck verfolgend, pflegten sie das, was in ihrer Anschauung und Erfahrung das Abendmahl war, in den mannichfachsten Ausdrücken — nicht zu erklären, sondern zu beschreiben. Mannichfaltig sind diese Ausdrücke, und so gemischt, daß die Streitenden über das Abendmahl in späterer Zeit ihre Erklärungen sämmtlich, jeder die seine, in ihnen wieder zu finden meinen. Dies ist gewiß theilweise sehr richtig; doch sollte man den andern Fund, den man in den Vätern machen kann, sich nicht verhehlen: daß mancherlei Ausdrücke, die jetzt als Stichwörter der Streitenden in angeblich unvereinbarem Gegensatze zu einander gebraucht werden, bei dem, welcher unbefangen aus der Anschauung der Sache redet, als sich ergänzende, zur Beschreibung jener doch immer unsagbar eigenthümlichen Thatsache gleich sehr nothwendige Ausdrücke erscheinen.

Daß ich, mit diesen Bemerkungen, nicht im entferntesten beabsichtige, etwa den Streit der späteren Kirche über das Abendmahl für müssigen Wortstreit, oder auch nur für den Streit von lauter Einseitigkeiten gegen einander, zu erklären, wird alsbald erhellen. Das aber scheint nöthig, daß, um ein Urtheil zu gewinnen, welche von den Gegensätzen im späteren Abendmahlsstreite als Gegensätze von Wahr und Falsch? welche von ihnen anderseits als Gegensätze von Einseitigkeit und Einseitigkeit anzusehen seien? man sich dessen bewußt werden muß, daß die Streitigkeiten über das heilige Mahl erst die Folge einer ursprünglichen Verwirrung gewesen sind: der Verwirrung nämlich, dasjenige erklären zu wollen, was selbst zur Erklärung dienen soll; dasjenige an den schon anderwärts festgestellten Begriffen von Leiblichkeit, und von Verhältniß zwischen Leiblichkeit und Persönlichkeit, messen zu wollen, was doch vielmehr dazu bestimmt ist, uns erst das Räthsel des leiblich geistigen Lebens aufzuhellen: das Räthsel, wie durch das leibliche Sein, und durch die Gemeinschaft an der Nahrung, von welcher der Leib genährt wird,

Gott und Mensch in persönlicher Lebensgemeinschaft mit einander stehen.

Durch das leibliche Sein, durch die Gemeinschaft an den Gaben der Schöpfung, von welchen der Leib genährt wird, stehen Gott und Mensch in persönlicher Lebensgemeinschaft mit einander. Daß es so sei, daran hat die ganze alte Welt nicht gezweifelt. Alles Opfer des Heidenthums, alles Opfer des alten Bundes beruht hierauf. Alles Opfer ist Tischgemeinschaft des Menschen mit der Gottheit, welcher er dient. Der Apostel Paulus sieht hierin das Wesen alles Opferdienstes, und entnimmt hieraus die Grundlagen zum Verständnisse dessen was im Mahle des Herrn zwischen ihm und seinen Gläubigen, seinen Abendmahlsgenossen vorgeht. Alles, was im 8ten und 10ten Capitel des 1sten Corintherbriefes über Götzenopfer und Mahl des Herrn gesagt ist, bewegt sich um diesen Gesichtspunkt. „Fliehet vor dem Götzendienste. Der gesegnete Kelch, welchen wir segnen, ist der nicht die Gemeinschaft des Blutes Christi? das Brot, das wir brechen, ist das nicht die Gemeinschaft des Leibes Christi? Denn ein Brot ist es, so sind wir viele ein Leib, dieweil wir alle eines Brotes theilhaftig sind. Sehet an den Israel nach dem Fleisch: welche die Opfer essen (auch im alten Bunde), sind die nicht Tischgenossen des Altars?... Die Heiden, was sie opfern, opfern sie den gottfeindlichen Mächten und nicht Gott. Nun will ich nicht, daß ihr in der Dämonen Gemeinschaft sein sollt. Ihr könnt nicht zugleich trinken des Herrn Kelch, und der Teufel Kelch, ihr könnt nicht zugleich Tischgenossen des Herrn, und der gottfeindlichen Wesen, sein."

Der Apostel Paulus hat, wenn irgend einer, das innere Wesen alles Verkehrs zwischen dem Menschen und der Gottheit, der wahren wie der falschen, klar durchschaut. Seine Angaben sind nicht Ansichten, nicht Erklärungsversuche eines Gelehrten, der über Religion philosophirt; sondern er spricht von den thatsächlichen inneren Triebfedern, die den Heiden, wie den Juden, wie den Christen zur Tischgemeinschaft mit ihrem Gotte führen; und von den thatsächlichen Erlebnissen, die der Heide, wie der Jude, wie der Christ von dieser Tischgemeinschaft hinnimmt. In dem mit ihrem Gotte gemeinsam genossenen Brote sind sie ein Brot und ein Leib mit dieser Gottheit, ein Brot und ein Leib unter einander. Freilich, insofern die Götter der Heiden nichtige

Wesen sind, kann diese Tischgemeinschaft mit ihnen auch nur eine nichtige sein. Zwar sind sie nicht nichts, sondern im Gegentheil sehr verderbliche Mächte; nicht eine leere Einbildung ist jene in der gemeinsamen Nahrung mit ihnen entstehende leibliche, und dadurch bewirkte seelische und geistige Gemeinschaft; sie ist eine wirkliche, aber zu keinem wahren Leben, zu keiner wahren Förderung, weder des leiblichen noch des geistigen Lebens. Was dann ferner den alten Bund betrifft, den Israel dem Fleische nach, so ist in Beziehung auf ihn, des Paulus Meinung aus seinen sonstigen Auslassungen hinlänglich klar. Auch dem alten Bunde kann er keine schon wirkliche Erlangung dessen, was der Mensch im Opfer sucht, zuschreiben; auch hier, wie im Heidenthume, ist die leiblich geistige Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen, mittels des Opfers, nur eine schattenhafte; nur daß hier, im Unterschiede vom Heidenthume, Vorbild des Zukünftigen ist. Der Gott, dessen Tischgenossen die Israeliten am Altare des Tempels waren, mußte im Fleische erscheinen. Er mußte mit den Seinigen in die Gemeinschaft der Speise und des Trankes treten. Er mußte so seine Jünger erfahren lassen, was Paulus sagt (1. Cor. 10, 17): ein Brot und ein Leib sind wir mit ihm und unter einander, da wir alle an dem einen Brote Theil nehmen. Er mußte weiter, da er nun scheiden wollte, in dem Abschiedsbrote, das er ihnen brach, und in dem Abschiedskelche, den er ihnen reichte, das Brot und den Kelch den sie in alle Zukunft zum Gedächtnisse seines Todes weihen würden, zur Einheit dieses seines für sie in den Tod gegebenen leiblichen Lebens aufnehmen, indem er erklärte: dies Brot ist mein Leib; dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blute. Damit war die Wahrheit alles heidnischen und jüdischen Opferwesens gegeben: jene durch die gemeinsame Nährung des leiblichen Lebens aus den Gaben der Schöpfung vermittelte, persönliche Gemeinschaft zwischen dem Menschen, und seinem Gotte.

Man darf hinzusetzen: alle Tischgemeinschaft überhaupt, auch die zwischen Mensch und Mensch, (abgesehen von dem Verhältnisse zwischen Mensch und Gott) — auch diese findet hier erst ihre Erklärung, ihre Wahrheit. Vom menschlichen Verkehr lautet das Sprichwort: wir müssen erst einen Scheffel Salz mit einander gegessen haben, um vertraut mit einander zu werden. Das Trinken aus e i n e m Becher gilt überall als das Zeichen der

innigsten Lebensgemeinschaft — oder besser, als die innigste Gemeinschaft selbst, des persönlichen Lebens. Solche Gebräuche und Sprichwörter zeigen, wie das Bewußtsein der Menschen vom Zusammenhange des persönlichen Lebens mit dem leiblichen, und vom Zusammenhange der einzelnen leiblichen Leben durch deren gemeinsames Schöpfen aus den Gaben der Schöpfung ein viel tieferes ist, als wir in unsern begrifflichen Lehren über Seele und Leib uns klar zu machen pflegen. Eben darum aber ist es höchst unrathsam, das Mahl des Herrn und die leibliche Gemeinschaft, in welche er da mit uns tritt, so erklären zu wollen, als wären jene wenigen armseligen Begriffe, die wir von unserm leiblichen Leben haben, feststehende und erschöpfende Wahrheit; und als müßte auf sie die Leiblichkeit des Herrn in seinem Mahle lediglich zurückgeführt werden, sei es durch eine bildliche, oder sei es durch eine völlig unvermittelte, wunderhafte Erklärung.

Was damit gemeint sei, wenn der Herr von dem Brote des Abendmahles sagt: das ist mein Leib; was damit gemeint sein müsse und könne? darüber reden wir so, als verstände sich das vorweg von selbst: daß ein Leib an sich dieses scharf von der übrigen Schöpfung unterschiedene Ganze von Stoffen sei, als welches er in einem bestimmten Augenblicke gesehen wird — oder, zu sehen gemeint wird. Und doch athmet dieser Leib, und ist im nächsten Augenblicke schon ein Ganzes aus andern Stoffen, wie er so eben war! Er ist wie der Wasserstrahl, der aus der Quelle springt, sich oben zertheilt und verschwindet, und doch derselbe bleibt. Er ist wie die Staubsäule, die vom Sonnenlichte abgegränzt wird, wenn es durch eine Spalte fällt; immer neue Stäublein kreisen darin; und doch reden wir so, als sei es ein und dasselbe Ganze. Allerdings ist es das; nur sollten wir nicht vergessen, wie es das ist. Unser Leib ist nicht dies abgeschlossene Ganze von Stoffen, sondern er ist die Macht, die kommenden und gehenden Elemente der Schöpfung zu diesem im Kommen und Gehen sich gleich bleibenden Gebilde auszuprägen und gleichsam immer von neuem auszusprechen: das ist mein Leib. Mit dieser Thatsache hängt die Auferstehung und die Verklärung des Leibes zusammen; die Verklärung, welche schon jetzt verborgen, unsichtbar, beginnt; so, daß schon jetzt unsere eigentliche Leiblichkeit nicht völlig zusammenfällt mit der, von welcher wir, sobald das Urtheil des eigenen Auges entscheiden soll, sagen

müssen: das ist mein Leib. Wie nun sich diese verklärte Leiblichkeit, die in uns sich bereitet, zu den Elementen dieser uns noch umgebenden alten Schöpfung verhalte, davon fehlt uns das Wissen, weil uns die Beobachtung fehlt. Wie aber des Herrn verklärte Leiblichkeit sich zu den Elementen dieser alternden Schöpfung verhalten wolle, das hat er gesagt, indem er am Vorabende vor der Hingabe seines leiblichen Lebens von dem Brote das er brach, und von dem Brote das wir zum Gedächtnisse brechen würden, sprach: das ist mein Leib. Und von dem Kelche, das ist mein Blut.

„Und diese Nahrung," so sagt Justin der Märtyrer, „und diese Nahrung wird bei uns Dankopfer (Eucharistie) genannt; an ihr theilzunehmen steht niemand zu, als wer die Wahrheiten die wir lehren anerkennt, wer durch das Bad der Sündenvergebung und Erneuerung gereinigt ist und so lebt wie Christus es hinterlassen. Denn nicht als gewöhnliches Brot, noch gewöhnlichen Trank nehmen wir es. Sondern, so wie der durch Gottes Wort Fleisch gewordene Jesus Christus, unser Heiland, Fleisch und Blut zu unserm Heile angenommen: so auch die durch das von ihm gestiftete Gebetswort zum Dankopfer gemachte Nahrung, von welcher unser Fleisch und Blut zur Erneuerung genährt wird, für jenes, des fleischgewordenen Jesu Fleisch und Blut, zu erkennen sind wir gelehrt."

Unser Heiland, als er Mensch wurde, Fleisch und Blut annahm, nahm er nicht gewisse bestimmte Stäublein dieser sichtbaren Schöpfung an; sondern er trat in diese Gemeinschaft der Leiblichkeit mit uns, vermöge deren wir alle aus der einen und selben dinglichen Schöpfung die kommenden und gehenden Stoffe unseres Leibes entnehmen. So nun, sagt Justin, wie durch sein göttliches Wort Christus von seiner Menschwerdung her Fleisch und Blut war aus den Stoffen dieser Welt: so auch hat das göttliche Wort, welches er in der Leidensnacht sprach: das ist mein Leib, und welches wir betend bei jeder Abendmahlsfeier ihm nachsprechen, fort und fort die Wirkung, daß die Nahrung dieses Mahles, welche unser Fleisch und Blut werden soll, zugleich und zuerst sein, des verklärten Menschensohnes, Fleisch und Blut sei. Eben darum auch wird diese Nahrung für unsern Leib eine Nahrung zur Erneuerung, zur Verklärung. Mit andern

Worten: Christus, im verklärten Leibe einer höheren Welt angehörend, hat darum doch nicht aufgehört, in der Gemeinschaft dieser irdischen Leiblichkeit zu stehen; durch sein Wort: das ist mein Leib, nimmt er dieselbe an, so, daß es nun ist, als säße er noch, wie einst, mit den Seinigen zu Tische, dieselbe Speise und denselben Trank mit ihnen theilend. Und durch diesen Zusammenhang zwischen seiner verklärten Leiblichkeit und dieser unserer niederen Welt, aus der unser Leib sich nährt, wird der Keim jenes höheren leiblichen Lebens auch in unsrer Leiblichkeit entwickelt, unsere dereinstige Erneuerung, Verwandelung, vorbereitet.

Auf welche Weise nun dieser Zusammenhang seiner verklärten Leiblichkeit mit unserer niederen bewerkstelligt werde? ist eine deshalb ganz müssige Frage, weil wir über das Leben und die Lebensäußerungen verklärter Leiblichkeit (sofern sie nicht, wie in den Tagen der Auferstehung geschah, sich sichtbar macht) bis anher noch nichts wissen. Wie der Herr in seinem Mahle in die Gemeinschaft der Nahrung, die uns nährt, wieder eintrete? gehört überdem zu den Fragen jener unfruchtbaren Gattung, wohin alle Fragen über das Wie? der Vorgänge zwischen Leib und Seele, oder etwa auch die Frage gehören würde: wie denn Gott sehe und höre, was in dieser sichtbaren und hörbaren Welt vorgehe? Daß aber es so sei, wie angegeben; und daß das Wort: das ist mein Leib, eben diese fortgesetzte Theilnahme des verklärten Christus an den Gaben der Schöpfung, die uns nähren, bedeuten solle, darüber sind die ältesten Lehrer der Kirche völlig klar. Irenäus sagt, nachdem er von dem Herzensopfer gesprochen, welches im Christenthume an die Stelle des jüdischen Opferdienstes getreten sei, folgendes: „Indem er (Christus) jedoch auch (unbeschadet dieser Abschaffung des alten Opferdienstes) seine Jünger anweisen wollte, Gott die Erstlinge aus seinen geschaffenen Gaben darzubringen, nicht als bedürfte dieser es, sondern, damit sie selbst nicht unfruchtbar noch undankbar wären: so hat er das was in seiner Schöpfung das Brot ist, in die Hand genommen und den Dank darüber gesprochen mit den Worten: das ist mein Leib. Und den Becher ebenfalls, der auch dieser uns gleichgearteten Schöpfung angehört, erklärte er für sein Blut, und lehrte so ein neues neutestamentliches Opfer,

welches die Kirche Gott opfert, ihm der die Nahrung uns reicht, die Erstlinge seiner Gaben im neuen Bunde.“ Und so beweist Irenäus die Auferstehung des Leibes aus diesem neutestamentlichen Opfermahle. „Unsre Lehre,“ sagt er, den Leugnern der Auferstehung gegenüber, „stimmt mit der Eucharistie und diese bestätigt unsre Lehre. Wir bringen Gott dabei dar das ihm Gehörende, entschieden aussprechend die Gemeinsamkeit und Einheit von Fleisch und Geist, und beider Auferweckung bekennend. Denn wie das Brot, das irdische, sobald die Anrufung Gottes hinzukommt, nicht mehr gemeines Brot ist sondern Eucharistie, aus den beiden Stücken, einem irdischen und himmlischen, bestehend: so auch sind unsre Leiber durch Hinzukommen der Eucharistie nicht mehr zerstörlich, da sie die Hoffnung der Auferstehung zur Ewigkeit haben.“

Dies nun ist die Weise der Alten, vom Mahle des Herrn zu reden. Sie erklären es nicht; sondern es muß ihnen stets alle andern Geheimnisse des Glaubens erklären. Das Geheimniß nicht nur der Menschwerdung, sondern weiter zurück das Geheimniß von dem Verhältnisse zwischen Schöpfer und Geschöpf überhaupt, dann das geheimnißvolle Verhältniß des Menschen zu seiner Leiblichkeit, zur gegenwärtigen und zur zukünftigen, finden sie erklärt in diesem Opfermahle, das die Wahrheit aller früheren Opferdienste ist; einem Opfermahle, wo Gott der ewig Schaffende, der nichts Bedürfende, die Erstlinge seiner eigenen Gaben annimmt, und so sehr sich zur Gemeinschaft in diesen Gaben mit seinen Erlösten herabläßt, daß er von der Speise spricht: das ist mein Leib, und von dem Tranke: das ist mein Blut.

Alles Heidenthum, sofern es überall noch Religion hat, ist sich dessen bewußt, daß die Gaben der Gottheit gar nichts sind, ja verderblich sind, wenn nicht in ihnen die Gottheit selbst sich zu dem Menschen herabneigt. Darum opfert der Mensch. Im Opfer will er nichts geben, sondern zu der Gabe Gottes sich Gott selbst hinzu erbitten. Das Opfer als eine Gabe an Gott zu betrachten, ist schon, sobald das Wesen des Opfers damit bezeichnet werden soll, eine Entfernung von dem ursprünglichen Sinne desselben. Weil nun dies das Wesen des Opfers ist, eben darum kann es erst eine Wahrheit werden im Christenthume. Denn hier giebt sich Gott ganz; er hat sich herabgeneigt bis zur letzten

Tiefe; er ist Mensch, er ist Fleisch und Blut geworden. Mehr noch, er hat dieses sein leibliches Leben im Tode hingegeben und hingegossen. Damit aber hat er sich nicht dieser Leiblichkeit entzogen, sondern er hat sie in sich verklärt; er hat sie von den Gesetzen, die den menschlichen Leib in der Aneignung und Ausscheidung der Elemente binden, frei gemacht: er hat sie völlig dienstbar seinem Willen, seinem Worte gemacht. Diese verklärte Leiblichkeit des Herrn ist nun überall da, wo er persönlich ist und sein will und sich geben will. Sie ist im Jenseits; sie ist aber auch, auf das Wort seines Willens, im Diesseits; die Nahrung die er im Gedächtnißmahle seines Todes reicht, ist durch sein Wort, das in seinem Auftrage gesprochen wird, er selbst persönlich in seiner verklärten Leiblichkeit.

Ein Opfermahl ist das heilige Abendmahl; dies ist, richtig verstanden, eine unbestreitbare Wahrheit; die Vergleichung, welche der Apostel Paulus im Corintherbriefe zwischen den heidnischen und jüdischen Opfermahlen einerseits, und dem Mahle des Herrn anderseits macht, bürgt hiefür. Es ist aber ein Opfermahl, und kein Opfer. Versteht man unter dem Opfer die Darbringung dessen, was der Mensch mit seinem Gotte gemeinsam zu genießen gedenkt, und schließt davon die Gemeinschaft selber aus, so ist zu sagen, daß das Abendmahl, mindestens sofern dabei Christus selbst als das Opfer in Betracht kommt, kein Opfer ist; sondern Opfer, Darbringung, ist dann im heiligen Abendmahle nur in der Beziehung, daß die Gaben der Schöpfung herzugebracht werden, die er durch sein Wort in die Einheit dieser seiner geopferten und verklärten Leiblichkeit aufnehmen wird; und in der andern Beziehung, daß bei der Handlung auch Lob und Dank dargebracht wird, ja daß wir selbst uns darbringen, um in die Einheit seines leiblich geistigen Lebens von neuem eingepflanzt zu werden.

Von dem Opfer, das Christus selbst ist, gilt, sobald es sich um die Darbringung, mit Ausschluß des Opfermahles handelt, dasjenige unverbrüchlich, was im Hebräerbriefe Paulus sagt: Christus ist durch sein Blut einmal in das Heilige eingegangen, und hat eine ewige Erlösung gefunden (Hebr. 9, 12). Dieser, da er hat ein Opfer für die Sünde geopfert das ewiglich gilt, sitzt er nun zur Rechten Gottes und wartet hinfort, bis daß seine

Feinde zum Schemel seiner Füße gelegt werden; denn mit einem Opfer hat er in Ewigkeit vollendet die geheiliget werden (Hebr. 10, 12—14).

Opfer aber, und Opfermahl gehören zusammen. Sie gehören so wesentlich zusammen, daß, im weitesten Sinne, der Christen ganzes Leben, und das ganze Leben der christlichen Kirche dies Opfermahl ist, in welchem die über dem Opfer stattfindende persönliche Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen gefeiert wird. Aber der Herr hat, als den Höhepunkt dieser Gemeinschaft, zur steten Aneignung seines Sühnopfers, das Mahl eingesetzt, durch welches diese Gemeinschaft seines und unseres persönlichen Lebens eine Gemeinschaft in dem wird, was er durch sein Wort: dies ist mein Leib, mein Blut, in die Einheit seiner für uns in den Tod gegebenen, nun verklärten Leiblichkeit aufnimmt.

Hier nun läßt sich über die Ausdrücke, vom Opfer und vom Leibe und Blute, vieles hin und her streiten; da Ausdrücke stets vieldeutig sind. Eins aber ist vorweg klar. Die Gemeinschaft über dem Leibe und Blute des Herrn, ist eine Personengemeinschaft. Es ist eben darum das heilige Abendmahl das Mysterium aller Mysterien, weil in ihm nichts von opus operatum ist, weil es die Wahrheit aller andern Opfer, und darum in dem Sinne, in welchem jene andern Opfer Opfer sind, nicht Opfer ist, sondern Mysterium. Man könnte, wenn man von dieser persönlichen Gemeinschaft absähe — ja, man müßte in diesem Falle, die Frage aufwerfen: warum (schrecklich zu sagen) Christus nicht seinen am Kreuze geopferten Leib unmittelbar zum Opfermahle für seine Jünger bestimmt habe? Jeder fühlt, daß diese Frage schon eine Verirrung sein würde. Muß man aber dies zugeben, so soll man auch zugeben, daß es sich im heiligen Abendmahle um etwas andres handelt, als um den Genuß des gefallenen Opferthieres, in welchem die Heiden die persönliche Gemeinschaft mit der Gottheit suchen, und nicht finden. Das Abendmahl ist diese Personengemeinschaft; diese ist an ihm das wesentliche; und alle Fragen und alles Verständniß des einzelnen in ihm soll sich diesem Gesichtspunkte unterordnen.

Eben dieser Gesichtspunkt aber mußte völlig verloren gehen, sobald die Weise der alten Väter verlassen wurde. Statt aus dem heiligen Abendmahle erst lernen zu wollen, was es mit der

Leiblichkeit, und mit der Gemeinschaft göttlicher und menschlicher Persönlichkeit im Leiblichen, auf sich habe; fing man an, über das heilige Abendmahl selbst Lehren aufzustellen, als wisse man von anderwärts hinlänglich, was Leiblichkeit sei, und was, nach den Gesetzen des Denkens, das Wort heißen müsse: das ist mein Leib. Hier drehte sich nun die Scholastik, ganz im Absehn von irgend einem Zusammenhange des Leibes Christi im Abendmahle mit Christi Opfer am Kreuze einerseits, und mit der persönlichen Gemeinschaft zwischen ihm und uns anderseits, um die unverständige Verstandesfrage: wie das Ding, Brot genannt, das Ding, Leib Christi genannt, sein könne? Und, wie der Verstand, der sich von der Anschauung weg verirrt, allemal, bei scheinbarer Verständigkeit, sich doch zugleich von sich selbst verirrt, so auch hier. Man kam zu dem Ergebnisse, die beiden Dinge, Brot und Leib, dadurch eins das andre sein zu lassen, daß man — eins durch das andre verdrängt werden ließ! Das Brot ist der Leib, sollte nun heißen: die Substanz des Brotes wird durch die Substanz des Leibes ins Reich des Nichts verdrängt, läßt jedoch ihre Eigenschaften oder Erscheinungsweisen (die Accidentien) zurück, so, daß nun der Leib wie Brot in die Erscheinung fällt, obwohl kein Brot mehr da ist! Dadurch nun, daß das Brot nicht mehr ist, ist es Leib, und dieser Leib ist wirklich, wiewohl das Brot, das Leib ist, nicht mehr ist! — das ist die Lehre von der Transsubstantiation.

Wie völlig undenkbar und nichtig nun auch diese ganze Vorstellung war, so meinte man doch, man denke sich etwas dabei, und nannte dies Etwas ein Wunder. Auch dachte man sich nun freilich etwas dabei, natürlich aber etwas, was mit Christi bekanntem Thun, sowohl dem was er am Kreuze gethan, als auch dem, was er in der dauernden persönlichen Gemeinschaft mit uns thut, nichts zu schaffen hat. Das Wunder der Transsubstantiation mußte daher die Kirche thun; und sie that es; und über diesem Thun trat alles, was im heiligen Abendmahle eigentlich geschehen soll, gänzlich zurück. Aus dem Opfermahle, das die Früchte des Kreuzesopfers anzueignen bestimmt ist, wurde ein neues Opfer zu selbstständiger Sühnung der Sünden. Seine sühnende Kraft aber lag in dem geschehenden Werke, darum war der Genuß des durch Priesterhand geschaffenen Leibes und Blu-

tes nebensächlich; die Messe war vollständig, auch ohne Abendmahlsempfänger.

Gegen diese Verkehrung nun des heiligsten Geheimnisses hat die Reformation den Kampf aufgenommen, zu welchem sie, wie überall, das Bewußtsein von der evangelischen Wahrheit trieb, daß das Heil in Christo auf dem Glauben steht und nicht auf dem Werke; daß des Christen Werk, auch im heiligen Abendmahle, nur in der persönlichen Aneignung der in Christo persönlich erschienenen göttlichen Gnade besteht. Sie hat diesen Kampf aufgenommen, unter eigenen schweren Kämpfen in ihrem Innern; unter Streitigkeiten, die mit jener alten, aus der Scholastik ererbten Verkehrung der ganzen Frage zusammenhängen, indem man das heilige Abendmahl, und das Verhältniß von Leiblichem und Persönlichem in ihm, aus anderwärts her festgestellten Gedanken über dieses Verhältniß erklären will, statt erst durch das Mahl des Herrn sich diese Verhältnisse erklären zu lassen. Ueber diese Streitigkeiten, die im Innern des Protestantismus noch heute dauern und dauern werden, soll hier keine Erörterung stattfinden. Die uns hier gestellte Aufgabe wird sich, wie ich hoffe, ohne eine solche lösen lassen. Daß ich dies hoffe, hängt allerdings mit meiner Ueberzeugung zusammen, daß der evangelische Protestantismus, troß jener unausgetragenen Streitigkeiten im eigenen Innern, die Wahrheit vom heiligen Abendmahle gemeinsam gegenüber dem römischen Katholicismus vertritt. Nicht alle sind dieser Meinung. Aber eben mit diesen rechten wir hier nicht. Es kommt uns, hier wie überall, gar nicht darauf an, es allen Protestanten recht zu machen; sondern zu wissen, warum wir im Protestantismus uns als Bekenner der evangelischen Wahrheit fühlen. Zu diesem Zwecke beschränken wir uns hier darauf, zu fragen, was in Hinsicht auf das heilige Abendmahl bei Gelegenheit des augsburgischen Bekenntnisses mit den Päpstlichen verhandelt worden ist.

Die Evangelischen, als es zu diesem Bekenntnisse kommen sollte, waren durch die bisherigen, äußeren und inneren Streitigkeiten, zu dem Streben gedrängt, ihren Gegensatz gegen die päpstliche Kirche nicht an Ausdrücke, die zu wissenschaftlichem Streite führen konnten, sondern an praktische Fragen zu knüpfen. In dem 24ten Artikel, von der Messe, wurde zuvörderst das erwerbsmäßige Lesen von Privatmessen als einer der groben, von

den Evangelischen abgestellten Mißbräuche hervorgehoben. Auf die verbreiteten Lehrirrthümer eingehend, rügen sie dann vor allem den Wahn: Christus habe mit seinem Kreuzesleiden nur für die Erbsünde genug gethan; für die Thatsünden hingegen geschehe die Genugthuung erst durch die zu diesem Zwecke eingesetzte Messe. Dem gegenüber werde bei ihnen gelehrt, daß es für Erb- und andre Sünde nur ein Opfer gebe, nämlich Christi Tod; deshalb könne das heilige Sacrament keinen andern Zweck haben als den, daß unser Glaube erweckt und die Gewissen getröstet werden; ohne Glauben werde das Sacrament vergeblich gebraucht. Darum werde bei ihnen Messe nur mit Austheilung gehalten; dies aber, so oft Communicanten da seien.

Hierauf nun erfolgte in der vom Kaiser durch die päpstlichen Theologen veranlaßten Confutation eine Entgegnung, die von größter Wichtigkeit ist.

Voran wird zwar eingeräumt, daß Mißbräuche vorhanden seien; doch wird nicht gesagt, was man als solche erkenne. Daß man die Privatmessen zu den Mißbräuchen nicht rechnete, erhellt sogleich weiter; denn es wird vielmehr über deren Abstellung bei den Evangelischen, bitter geklagt. Zu den Lehrirrthümern übergehend, stellen nun die Confutatoren zuvörderst das in Abrede, daß bei ihnen gelehrt werde, Christus habe mit seinem Kreuzleiden nur für die Erbsünde genug gethan, für die Thatsünde aber sei von ihm die Messe eingesetzt. Dieser grobe Irrthum wird also amtlich verleugnet? Schon freut man sich, indem man dies liest; denn so scheint ja die päpstliche Kirche sich von der wurzelhaftesten, tiefsten Verirrung scholastischer Gelehrsamkeit noch rechtzeitig loszusagen. Indeß, es geschieht das Gegentheil. Statt jenes abgeleugneten Irrthums, was denn, nach Angabe der Päpstlichen, ist nun ihre wirkliche Lehre? Etwa, daß Christus am Kreuze auch für die Thatsünden genug gethan hat? O nein! Die Messe allerdings, sagen sie, tilgt die Thatsünden nicht; sondern dies geschehe — durch die Buße, d. h. durch das Bußwerk. Dieses sei das für die Thatsünden selbst bestimmte eigenthümliche Heilmittel; die Messe aber tilge die für die Thatsünden verschuldete **Strafe**, ergänze die sonstigen Genugthuungswerke, und gewähre Vermehrung der Gnade, so wie auch heilsame Protection der Lebenden; außerdem bringe sie für alle denkbaren Nöthe die Hoffnung des Trostes und göttlichen Beistandes.

Nichts bekundet mehr die Einsichtslosigkeit jener päpstlichen Theologen, als diese Erklärung. Im dunkeln Gefühle des bösen Gewissens nehmen sie einen Ansatz dazu, im Namen der Kirche sich von dem Wahne loszusagen, den die Evangelischen übrigens auch noch keineswegs der Kirche als solcher vorgeworfen hatten, indem sie ihn nur als verbreitete Meinung bekämpft, und ihr entschiedenes Auftreten dagegen, mittels Abstellung der daraus hervorgehenden Mißbräuche, als Erfüllung kirchlicher Pflicht hatten erscheinen lassen. Aber, sofort nach diesem genommenen Ansatze zum Bessern, fallen nun die Päpstlichen ganz plump in den gerügten Irrthum hinein; und durch ihre Erklärung wird er jetzt, was er der Form nach noch nicht war, amtlicher Irrthum der römischen Kirche. Und zwar wird er das, in wo möglich noch roherer Form, als der Irrthum der Gelehrten und der Menge bis dahin hatte. Daß der Fehler in der Entwerthung des Kreuzesleidens, in der Beschränkung dieses Werkes Christi auf die Sühnung der Erbsünde, liege, machten sie sich gar nicht klar. Daß wirklich das Werk der Messe eine durch Christi Kreuz noch nicht gewährte Genugthuung enthalte, versteht sich ihnen von selbst. Nur darüber belehren sie die Evangelischen, daß die Messe auch noch nicht genüge um das Ganze dessen, was Christus mit seinem Leiden zu thun versäumt habe, zu leisten. Die Messe thut nur einen Theil dieser von Christo nicht gethanen Arbeit; den andern Theil thut das Bußwerk; dies Bußwerk nämlich tilge die Thatsünde selbst; die Messe aber sei das Specificum gegen die Strafen der Thatsünden. So ließen sich die Päpstlichen denn freilich dazu herbei, den Werth des Menschenwerkes der Messe auf die Hälfte herabzusetzen — aber nur, zu Gunsten eines anderen Menschenwerkes. Indeß, selbst dies dünkte ihnen in demselben Augenblicke doch wieder ein zu großes Zugeständniß. Sank der Werth der Messe auf die Hälfte, so drohte ja auch dem Erwerbe, der mit diesem Menschenwerke erzielt wurde, und auf dessen Beschützung es die Confutatoren doch wesentlich absahen, ein Abbruch. Also durfte nun doch die Kraft der Messe nicht einzig auf die Tilgung der Strafen beschränkt sein. Es wurde daher hinzugesetzt: die Messe ergänze auch die sonstigen Genugthuungen. Demnach wirkt sie also doch auch auf die Thatsünden selbst, tilgend ein — mindestens zur Ergänzung der Bußwerke. Kurz, was die Evangelischen als Meinung der Gelehrten bekämpft

hatten, in dem ehrlichen Glauben, daß die Kirche selbst an diesem Wahne nicht betheiligt sei: das sprachen jetzt die Päpstlichen, mitten indem sie die noch gar nicht angeklagte Kirche zu rechtfertigen unternahmen, scheulos als Lehre der Kirche aus.

Amtlich war also erklärt, daß die Messe von der römischen Kirche nicht als Aneignung, selbst nicht als Erneuerung des Kreuzopfers, sondern als etwas völlig selbstständiges neben dem Opfer am Kreuze, betrachtet werde. Ja, was dem Kreuzesopfer als sein Gebiet noch übrig blieb, nämlich die Versöhnung für die Erbsünde, das war, da mit der Zurechnung der Erbsünde als einer das Gewissen wirklich belastenden Schuld weder die Kirche noch die Volksmeinung Ernst machte, so gut wie nichts. Der Werth des Kreuzesopfers war damit auf ein Allergeringstes zurückgebracht; und als das wirklich wirksame Heilmittel gegen die Sünde blieb nur das Werk der Messe, sammt den Werken der Buße, übrig.

In diesem Gedankengange nun einmal begriffen, mochten sich denn auch die päpstlichen Theologen ziemlich unwiderleglich vorkommen, als sie weiter hinzufügten: die Messe sei also ein Opfer; und das sei so gewiß, daß auch der Hebräerbrief mit seinem Satze: wir seien durch ein einziges Opfer und nur einmal von Christo gerechtfertigt, nichts dagegen beweise.

Und wie beseitigen sie diesen Widerspruch des Hebräerbriefes? Nicht — das ist wohl zu beachten — nicht durch irgend welche Annahme eines Zusammenhanges zwischen Kreuzesopfer und Meßopfer. Sondern durch den Machtspruch: Paulus rede im Hebräerbriefe nur vom blutigen Opfer; nur das erkläre er für ein einmaliges; heutzutage aber werde Christus unblutig dargebracht. Die Kirche thut das eben, und was kann Paulus wider die Kirche. Zum Ueberflusse fügen die Päpstlichen noch einen Beweis der Gelehrsamkeit hinzu; das Wort Missa nämlich komme von dem hebräischen Misbeach her, welches Altar bedeute. In der That, ein entscheidender, tief eindringender Beweis!

Und um gegen diese tiefen Wahrheiten jeden letzten Vorwand eines Widerspruches abzuschneiden, machen sie schließlich noch das Zugeständniß: es dürfe auch die Messe, außerdem daß sie Opfer sei, nebenher als Gedächtniß des Leidens Christi und seiner Wohlthaten angesehen werden; es solle deshalb nicht miß-

billigt werden, daß die Evangelischen auch eine gemeine Messe (mit Theilnahme von Abendmahlsgenossen) aufrecht erhalten.

Mit diesem allen war denn der grobe, schmachvolle Irrthum, den die Reformatoren nur als Verirrung der Gelehrten und des Volkes kannten, und den sie der Kirche nur insofern zurechneten, als sie, entschieden von der Schmach sich loszusagen versäumte, jetzt zur amtlichen Kirchenlehre ausdrücklich erhoben. Diese Vorgänge muß man im Auge behalten, um die neuen Erklärungen der Evangelischen, welche nun in der Apologie erfolgten, ganz zu würdigen.

Die Evangelischen gingen hier, nothgedrungen, auf den Namen des Opfers näher ein. Sie selbst hätten, erklären sie, das gern zu vermeiden gewünscht, der Vieldeutigkeit wegen, die mit den Namen verbunden ist. Da sie nun aber zu Begriffsspaltungen herausgefordert sind, so thun sie dies, mit sorgfältiger Angabe, was unter den unterschiedlichen Ausdrücken von ihnen verstanden werde. Unterscheidet man nämlich in den religiösen Handlungen zwischen Sacrament und Opfer (Sacrificium), so ist das erstere die Handlung, in welcher Gott dem Menschen etwas giebt, während im Opfer der Mensch es ist, der Gott etwas giebt. Wiederum lassen sich dann unter den Opfern die Sühnopfer, welche die Sündenvergebung zu erwerben bestimmt sind, von den Dankopfern, welche von den schon Versöhnten dargebracht werden, begrifflich trennen. Werden nun diese Ausdrücke in dieser Umgränzung auf die christliche Heilsordnung angewendet, so giebt es in dieser Heilsordnung vor allem nur das eine Sühnopfer Christi am Kreuze; das heilige Abendmahl aber ist, seinem Wesen nach, gar nicht Opfer, sondern Sacrament; daneben aber und mit ihm verbunden stehen die Dankopfer des Lobes, der Predigt, des Schuldbekenntnisses, der Herzzerknirschung, überhaupt aller Werke im Leben der Gläubigen, welche sie und in denen sie sich Gott darbringen, als die Versöhnten durch das Sühnopfer am Kreuze. Dieser ganze Gottesdienst aber des Dankopfers, bilde den entschiedenen Gegensatz gegen allen Gottesdienst, in welchem ein Werk ex opere operato, als eine in sich selbst werthvolle Leistung, vermeintlich dargebracht werde.

So die Reformatoren. Und es wird, meine ich, jeder, der nicht um Ausdrücke streiten will, in diesen Erklärungen die evangelische Wahrheit über diese Punkte allseitig genügend wieder-

gegeben finden. Daß, sobald man die Namen: Sacrament, Sühnopfer, Dankopfer, in andrer als der hier von den Reformatoren gewählten Umgränzung anzuwenden beliebt, man natürlich auf ganz andre Aussagen über das Verhältniß dieser drei Dinge in der christlichen Heilsordnung kommt, ist klar. Man könnte, ohne in der Sache selbst von den Reformatoren abzuweichen, auch sagen: das heilige Abendmahl sei nicht, darum weil es Sacrament sei, das Gegentheil vom Opfer, sondern es sei gerade darum das wahre Opfer, indem alle außerchristlichen Opfer gerade deshalb noch nicht die wahren seien, weil in ihnen der Mensch Gott etwas geben wolle, statt von Gott zu nehmen, und zwar Gott selbst von Gott zu empfangen. Man könnte deshalb weiter — und auch dies ohne sachliche Abweichung von den Reformatoren, noch sagen: das Opfer im heiligen Abendmahle, da es eben, nach dieser unsrer Umgränzung des Opferbegriffes, nicht im Geben, sondern im Empfangen bestehe, sei keineswegs auf unsre Lobgebete, Sündenbekenntnisse, Herzenszerknirschungen und dergleichen zu beschränken, sondern des Opfers Gegenstand sei der Gekreuzigte, welcher hier sich uns giebt. Man könnte schließlich noch — und auch dies ohne von dem Sinne der Reformatoren und der evangelischen Wahrheit selbst abzuweichen — hinzusetzen: dies Opfer im heiligen Abendmahle sei denn auch nicht lediglich ein Dankopfer, denn es geschehe zwar von schon Versöhnten, aber es geschehe ja doch zur Vergebung der Sünden, beziehungsweise also erst wieder zur Sühne, die denn freilich, ihrem Wesen nach betrachtet, nur erneuerte Aneignung der einmal gestifteten Versöhnung am Kreuze, welche dem einzelnen durch die Taufe bereits zu Theil geworden, sein kann.

Alles dies, wie bemerkt, könnte man sagen, ohne in der Sache selbst mit den Reformatoren, und mit dem Hebräerbriefe, auf dessen nachdrückliches „Einmal" in Beziehung auf Christi Opfer sie sich mit aller Entschiedenheit und mit der höchsten Berechtigung stützen, in Streit zu gerathen. Es ist freilich aber kein Segen darin, so wählerisch die Ausdrücke zu bestimmen, und in ganz andern Formen das zu sagen, was die andern auch sagen, was man indeß lieber auf eigene Weise gesagt haben möchte. Ich bin fürwahr auf all diese Möglichkeiten, vom Opfer und Sühnopfer in andrer Weise als die Reformatoren thun, zu sprechen, nicht deshalb eingegangen, weil ich diese andre Weise irgend

empfehlen oder hervorlocken möchte. Aber, diese andre Weise zu reden, ist da; bewegt manche Gemüther; drängt sich, eben weil sie an sich ohne Verletzung der evangelischen Wahrheit möglich ist, vielen auf; wird ihnen darum lieber, weil ihnen dadurch das Opfer und die Sühne, die sie in Christo haben, ihrem Gefühle nach näher gerückt wird; wird ihnen dadurch ehrwürdiger, daß die alte Kirche frühzeitig in dieser Weise vom Abendmahlsopfer geredet hat, ohne daß doch eine Verirrung von der evangelischen Wahrheit darin schon nachgewiesen werden könnte.

Es scheint daher gerathen, hier über die Möglichkeit verschiedener Ausdrucksweise sich klar zu werden. Wer diese Möglichkeit willig zugiebt, erspart sich dann den Zwang, die Sprache der alten Kirche in Betreff des Abendmahlsopfers als eine frühzeitig schon unevangelische verwerfen zu müssen. Er erhält dann aber auch das Recht, nicht nur in der Sache selbst um so entschiedener alles wirklich unevangelisch Gemeinte abzuweisen, sondern auch, nach allen gemachten Zugeständnissen in Betreff jener Möglichkeit, schließlich das geltend machen zu können, wie die Ausdrucksweise der protestantischen Bekenntnisse denn doch, bei scheinbarer Einseitigkeit, die Wahrheit der Sache ganz aufrecht erhält, und nur zugleich den Irrthum ganz und völlig zurückweist.

Dies letztere aber ist um so nöthiger, weil der Irrthum der päpstlichen Kirche jetzt nicht mehr, wie damals von den Confutatoren zu Augsburg geschah, in unüberlegter und grober Enthüllung, sondern in allen nur möglichen Verschleierungen auftritt. Die tridentinischen Väter hatten aus den Kämpfen der Reformationszeit gelernt, zwar nicht, der Wahrheit die Ehre zu geben, wohl aber, sie so unter den Irrthum zu mischen, daß der letztere überall nur wie die nähere Auseinandersetzung der vorangeschickten Wahrheiten beigebracht wird. Nirgends tritt dieses Verfahren mit größerer Kunst der Täuschung auf, wie in den Auseinandersetzungen über die Messe. Von ihrem innigen Zusammenhange mit dem Kreuzesopfer wird in vielen Wendungen gesprochen; es wird gesagt, daß sie dieses einmal für alle Ewigkeit geschehene Opfer eigentlich nur darstellen, wieder vergegenwärtigen, nur es ins Gedächtniß zurückrufen, nur seine Kraft auf die Vergebung der täglichen Sünden anwenden, die Früchte dieses blutigen Opfers nur in reichlichster Weise ernten solle.

Ein und dasselbe Opfer sei es daher, ein und derselbe Christus, der sich am Kreuze blutig, jetzt durch den Dienst der Priester unblutig Gott darbringe. In keiner Weise also solle durch das Meßopfer das Kreuzesopfer entwerthet werden.

So die Tridentiner. Und es ist bekannt, daß neuere römische Theologen (besonders Möhler) noch angelegentlicher sich bemüht haben, nachzuweisen, wie ja eben das die Bestimmung des Meßopfers sei, Christum den Gekreuzigten, und nichts als ihn, Gott dem Vater als das Opfer für unsere Sünden vor Augen zu stellen.

Diejenigen nun, welche solchen Auseinandersetzungen arglos folgen, und mit höchster Rührung daraus die Ueberzeugung schöpfen, daß also das Meßopfer, statt das Gegentheil der evangelischen Wahrheit zu sein, deren rechte und einzige Darstellung sei — diese sollten denn nur vor allen Dingen nicht vergessen, daß, gesetzt dem wäre so, in diesem Falle die römische Kirche nur das lehren würde, was sie von den Reformatoren erst gelernt hat. Alle diese Auseinandersetzungen, soweit sie ehrlich gemeint sind, enthalten die nachträgliche Rechtfertigung derer, welchen die päpstliche Kirche zu Augsburg statt Anerkennung, Widerlegung zukommen ließ; und sie enthalten zugleich die nachträgliche Lossagung von denen, die zu Augsburg noch, im Namen der päpstlichen Kirche, scheulos gegen die Evangelischen erklären durften: die Messe sammt den Bußwerken seien zur Heilung der Thatsünden bestimmt; letztere für die Thatsünden selbst, erstere für die Strafen der Thatsünden. Aber, so kurz ist das Gedächtniß der Menschen, daß die Nachfolger der Tridentiner dasjenige den Nachfolgern der Reformatoren als ihre Weisheit vorhalten dürfen, was doch die Tridentiner erst von den Reformatoren gelernt haben. Hätten sie es denn nur wirklich gelernt. Indeß, wie kommt es denn, daß das Tridentinum, trotz all dieser von der Reformation erborgten Wahrheit, Anathema gegen die Reformation, Anathema namentlich gegen die protestantische Lehre und Uebung in Bezug auf das heilige Abendmahl, ausruft? „Wer da sagt, in der Messe werde Gott nicht ein wahres und eigentliches Opfer dargebracht, oder, das Geopfertwerden bestehe eben nur darin, daß Christus uns zur Speise gegeben wird — der sei Anathema."

Wer sieht denn nicht, daß mit diesem Satze alles, was von

evangelischer Wahrheit vorher von den Tridentinern bekannt war, wieder zurückgenommen wird. Die Bedeutung des Meßopfers soll nun also doch nicht darin bestehen, die Früchte des Kreuzesopfers reichlichst uns anzueignen, uns zur Speise zu geben; das Verhältniß soll nun doch nicht dies sein, daß Christus der Gekreuzigte von neuem zwischen den Vater und uns tritt, zur Vergebung unserer Sünden; sondern Christus der vom Priester unblutig Geopferte ist es, der jetzt uns helfen soll! Wir wollten uns ja gern gefallen lassen, daß, statt zu sagen: das Abendmahl ist kein Opfer, sondern Mysterium, jemand, der nun einmal diese Ausdrucksweise vorzöge, immerhin sagen möchte: das Abendmahl ist, mit dem Kreuzesopfer zusammen, eben deshalb, weil es Mysterium ist, das wahre, eigentliche Opfer, und die Wahrheit aller früheren Opfer; denn das sei das wahre Opfer, daß nicht der Mensch Gott etwas giebt, sondern Gott sich den Menschen in seinen Gaben giebt. Gern wollten wir uns dies gefallen lassen; aber, wer nun die Wahrheit des Opfers im heiligen Abendmahle doch wieder gerade darein setzt, daß dies Sichgeben Gottes an den Menschen zur persönlichen Gemeinschaft in seinen Gaben die Nebensache dabei ist, so sehr Nebensache, daß sie auch ganz fehlen kann, wenn nur die Darbringung des vom Priester geweihten Gottes an Gott da ist — wer so die Wahrheit umkehrt, indem er sie im Munde führt, mit dem ist nicht zu streiten, vor dem ist nur zu warnen.

Das römisch katholische Meßopfer wird fortfahren, die Gemüther aller derer gefangen zu nehmen, die wohl von christlicher Erkenntniß so viel haben, daß sie ahnen, es müsse sich die Wahrheit alles außerchristlichen Opfers in der heiligsten Handlung der Kirche darstellen, die aber nicht demüthig genug sind, von dem Herrn erst lernen zu wollen, worin diese Wahrheit alles Opfers bestehe. In seinem Kreuzestode und in der vorangehenden Abendmahlsstiftung hat der Herr das gelehrt. Er hat gelehrt, diese Wahrheit alles Opfers in seiner, des Gottessohnes, Selbstopferung zu erkennen, und dieses Opfers Früchte in dem Mahle, in welchem er sich, der Geopferte, zur Tischgemeinschaft mit den durch ihn Versöhnten hingiebt, in Empfang zu nehmen. Daß aus diesem Opfermahle, welches sich, nachdem einmal für immer am Kreuze das Opfer vollbracht ist, durch die Geschichte der Kirche als stete Feier jenes Opfers, bis er kommen wird,

hinzieht — daß aus diesem Opfermahle eine neue Opferung hat gemacht werden können, neben welcher das Mahl und die leiblich persönliche Gemeinschaft in welche er dabei mit uns tritt, als unwesentliche Beigabe zurücktrat, das ist eine so große Verkehrung, daß sie sich kaum würde begreifen lassen, wüßte man nicht, wie geneigt überall der Mensch ist, dem, was er lernen und annehmen soll, das Eigene und Selbstgemachte unterzuschieben, und das Heilmittel, gerade in das, wogegen es gegeben war, zu verwandeln.

Wüßte man das nicht, so wäre in der That nichts unbegreiflicher als dieser Widerspruch: Christus mit den Seinigen zur Feier seines Todes zu Tische sitzend, in persönlichster Gemeinschaft über der Gemeinschaft der Nahrung, die er ihnen reicht, sie für sein Fleisch und Blut erklärend — und: der Priester der ein Stück Brot in Gott verwandelt, den er Gott opfert, um damit ein Werk zu thun, das als solches, als opus operatum, ohne Dabeisein der Persönlichkeiten mit ihrer ganzen Innerlichkeit, wirksam ist zur Sündenvergebung.

Man pflegt, bei der Frage von Abendmahl und Messe, die beiden Irrthümer, vom Opfer und von der Transsubstantiation, als zwei verschiedene, nicht weiter mit einander zusammenhängende anzusehen. Aber sie gehören zusammen, sie kommen auf das nämliche hinaus. Daß das Werk der Darbringung etwas in sich selbst werthvolles sei, und daß das Ding, welches zuerst Brot und dann Leib des Herrn genannt wird, in sich selbst Gott sei, ein zum Dinge gewordener Gott: das ist der eine und selbe Irrthum, der die ganze Bedeutung des heiligen Mahles in ihr Gegentheil verkehrt, da diese Bedeutung in der persönlichen Gemeinschaft besteht, in welche über den Elementen der Nahrung der Mensch durch den Glauben mit seinem Schöpfer und Erlöser eintritt. Diese Bedeutung des heiligen Abendmahles, als persönlicher Gemeinschaft im Brote und Weine, zu wahren, darauf sind die Lehren der evangelisch protestantischen Bekenntnisse gerichtet. So sehr sie unter sich über die Art, wie die Gegenwart des Herrn mit seiner geistig leiblichen, verklärten Persönlichkeit, im Brote und Weine zu denken sei, auseinander gehen, so ist in ihnen allen der eine Gegensatz der gegen das opus operatum und gegen die Transsubstantiation — und dieser Gegensatz ist der wesentliche.

Siebenter Vortrag.

Reichthum und Schönheit des religiösen Lebens.

Das Heil in Christo ist ein einiges, untheilbares; einmal ist es der ganzen Welt erworben, einmal wird es von jedem einzelnen hingenommen. Mit zeitloser Schnelligkeit, wie das Licht, wie der Blitz, kommt das Himmelreich; und eben so wird es auch hingenommen. Nur die ihm Gewalt anthun, die reißen es an sich.

Wunderbar, und für das menschliche Gemüth fast erdrückend ist diese Gewaltsamkeit des Gnadenwerks.

Unter dem Gesetze war der Mensch gewohnt, in täglichen Werken der Sühne die Unruhe des Herzens zu beschwichtigen. Die Unruhe blieb zwar, aber auch die Beschwichtigung kehrte stets wieder. Um der letzteren willen wurde auch die erstere eine Gesellschafterin an die er sich gewöhnte; so sehr sie ihn drückt, so meint er doch etwas zu vermissen, wenn sie ihm fehlt.

Nun heißt es seit den Tagen des Täufers: der alte Bund mit seiner täglichen Unruhe, aber auch mit seiner täglichen Beschwichtigung, hört auf. Das Himmelreich kommt mit Gewalt; einmal für alle Ewigkeiten blutet das Opfer, einmal für immer nimmt dir der Gekreuzigte die ewige Unruhe, aber auch verzichten mußt du für alle Ewigkeiten auf jene Werke der Beschwichtigung.

Es ist, als wäre dies zu groß und zu viel für den Menschen. Er ist an die Zeit zu sehr gebunden, als daß er nicht auch das Ewige an die Zeit und ihre Dauer geknüpft sehen möchte. Er ist wie der Bettler, der aus der Hand in den Mund lebt, und der wohl sehnlich wünscht, eine mehr gesicherte und vollere tägliche Beschwichtigung seines zehrenden Hungers zu fin-

den; aber die Ankündigung eines Reichthums, durch den er auf immer der täglichen Sorge überhoben sein soll, versteht er nicht. Diese betäubt ihn, macht ihn schwindeln, stößt ihn ab; oder sie wirkt versucherisch, indem sie ihn zu falscher Sorglosigkeit, zu muthwilliger Vergeudung der Lebensgüter anreizt.

Eine solche Gefahr der Versuchung liegt ja ebenfalls in dem Reichthume des christlichen Heiles. Und eben daraus mit entsteht jenes innere Erschrecken davor, wie das des Petrus, als er sprach: Herr, gehe hinaus von mir.

Die einen nun ergreifen den Reichthum, aber auch die Versuchung. Sie verlassen um der einmal für immer ertheilten Gnade willen das tägliche Beschwichtigungswerk; aber an die Stelle der früheren Unruhe und des täglichen Beschwichtigungseifers tritt nicht die Ruhe in Gott, nicht der Bund eines guten Gewissens mit Gott, sondern die falsche Sicherheit.

Die andern verharren in jenem Erschrecken. Zwar mögen sie den Reichthum nicht geradezu zurückweisen, aber auch der täglichen Bettlersorge mögen sie nicht entbehren, weil sie ihnen zur andern Natur geworden ist. Darum verwandeln sie nun die zur einmaligen völlig heilenden Hinnahme dargebotene Gnade in eine Reihenfolge täglicher, auf unendliche Zeiträume hin ausreichender Beschwichtigungsmittel, dabei sich rühmend, wie schlau sie es angelegt haben, daß sie die ganze christliche Gnade sich angeeignet, und doch ihr die Herbigkeit genommen haben, die sie nun einmal für das menschliche Herz, mit seinem gewohnheitsmäßigen Ringen in allerlei Gesetzeswerken, ungenießbar macht.

Jener zuerst genannte Fehler: das Ergreifen des Reichthums zugleich mit der Versuchung, die daneben liegt, ist ein im Protestantismus am häufigsten gefundener. Ihn begehen alle Protestanten, welche die wesentlichste Wahrheit des Evangeliums von der einmal für immer ertheilten Gnade und von dem nun nicht mehr geforderten täglichen Sühnwerk, auf Muthwillen ziehen. Der zweitgenannte Fehler aber ist der Fehler des unevangelischen Katholicismus. Ihn begehen diejenigen, welches das Evangelium von der einmal für immer vollbrachten Versöhnung nur so annehmen, daß sie diese einmalige Versöhnung in eine Mannichfaltigkeit wiederkehrender Sühnwerke verwandeln. Es ist dies eine so offenbare Fälschung, daß an sich kaum zu begreifen wäre,

wie der Mensch die so gefälschte Heilsordnung noch für ächt halten kann. Erklärlich indeß wird diese Täuschung dadurch, daß jene Zerstückelung der einen und einmaligen Gnade nur allzusehr dem gewohnten Bedürfnisse des menschlichen Herzens entspricht, einem Bedürfnisse, welchem durch das reine Evangelium — wir können es nicht leugnen — Gewalt geschieht.

Das menschliche Herz, nach der unter der Sünde und unterm Gesetze ihm zur andern Natur gewordenen Gewohnheit, hat das Bedürfniß nach einer Ausfüllung des täglichen Lebens mit lauter sühnenden Formen und Sachen. Diese täglichen sühnenden Formen sind ihm lieber, als das gewaltige Wort: laß dir an meiner Gnade genügen. Und, Thatsache ist es, das ein solches Bedürfniß gerade in unsern Tagen Manche aus der evangelischen Kirche nach den sühnenden Werken und gnadenreichen Sachen der katholischen hinüberblicken läßt, wie aus einer Wüste nach den Fleischtöpfen Aegyptens. Auch mögen wir gern einräumen, daß dieses Hinüberblicken kein so ganz fleischliches ist, wie das der Israeliten in der Wüste. Es gewinnt einen gewissen Schein der Berechtigung aus der Lage der Umstände. Theils äußert es sich bei solchen evangelischen Christen, die von ihrer Kirche bisher nur den Namen oder nur die Verneinung hatten, und in denen nun plötzlich der Ruf der Gnade an die unerzogene Natur des alten Menschen herantritt. Theils äußert es sich bei solchen, die zwar wissen, was es heißt: einmal für immer versöhnt sein, aber die zur Bethätigung dieses Bewußtseins der Versöhnung nach äußeren Formen suchen, und nun zu bemerken glauben, daß die evangelische Kirche nicht nur keine sühnenden, sondern auch keine das Bewußtsein der Versöhnung bethätigenden Formen besitze. Wenn dann solche gar auf die große Masse der rein verneinenden Protestanten mit ihrer falschen Sicherheit und Bedürfnißlosigkeit achten, dann erschrecken sie vor der Gefahr, die ja unleugbar darin liegt, wenn derjenige aus der Gewohnheit des täglichen Suchens nach Versöhnung herausgerissen wird, der es nicht versteht, die einmal für immer geltende Versöhnung von ganzem Herzen zu ergreifen. Er wird die Gnade nur auf Muthwillen ziehen. Im Anblicke solches verübten Muthwillens nun erscheint es vielen um so dringender, und auf alle Fälle sicherer, doch lieber das tägliche Leben mit derartigen For-

men und Sachen auszuschmücken, die mindestens jene schlimmste Gefahr fern zu halten versprechen. Sicherer scheint dies. Freilich aber, ob nicht auch so wieder eine neue Art falscher Sicherheit gewählt werde, um jener ersteren Art zu entgehen? das ist die Frage.

Indessen, zu Gunsten dieser Freunde eines mit täglichen Sühnwerken erfüllten Gottesdienstes läßt sich noch ein mehreres sagen. Auch von der Gefahr falscher Sicherheit abgesehen, die sie vermeiden wollen, können sie, nicht ohne einigen Schein des Rechts, auch eine in der Sache selbst liegende Nothwendigkeit für sich anführen. Denn es ist ja das richtig, daß das christliche Heil nicht darum aufhören kann ein mannichfaltiges zu sein, weil es eins ist. Das Werk Christi, und das Werk der Christèn, ist nicht in der Weise ein einmal für immer geltendes, daß nun das ganze Leben auf Zeit und Ewigkeit hinaus von aller Bethätigung der einmal vollbrachten Thatsache entleert wäre. Fern sei das!

Aber in der That ist nun auch von einer solchen Entleerung der wahre, der evangelische Protestantismus weit entfernt. Die fortwährende Bethätigung der einmal gestifteten Versöhnung fordert er mit aller Entschiedenheit. So sehr, daß ihm eben deshalb einzelne Werke zu dieser Bethätigung nicht genügen; sondern das ganze Leben soll diese ununterbrochene Bethätigung sein. Aber auch die einzelnen Werke dürfen nicht fehlen. Denn wo eine Reihe ist, da sind auch Punkte. Wo Leben ist, da sind auch Höhepunkte des Lebens. Das Mysterium des einen Versöhnungswerkes, von welchem das Evangelium handelt, zerlegt sich daher für das evangelische Bewußtsein zunächst sogleich in das Doppelmysterium der Taufe und des heiligen Abendmahls. Schon durch das erstere Sacrament wird das eine Werk zu einem mannichfaltigen. Die einmal am Kreuze vollbrachte Versöhnung der ganzen Welt wird eine stets neu zu vollbringende Versöhnung jedes einzelnen, der durch die Taufe in Christi Tod begraben wird. Wenn indeß auf diese Weise die Taufe ein Vieltausendfältiges ist, verglichen mit dem schlechthin einmaligen Versöhnungswerke von Golgatha, so ist doch die Taufe wiederum in dem Leben des einzelnen ein einmaliges. Sie läßt daher ihrerseits wieder die Frage nach dem, worin sich für das Leben des Einzelnen wie

der Gemeinde die Mannichfaltigkeit des christlichen Heils darstelle, hervortreten. Hierauf antwortet im Leben der evangelischen Kirche das heilige Abendmahl, das zweite Sacrament. Es bildet die Höhepunkte in der fortwährenden Bethätigung und stets erneuerten Aneignung des einmal gewonnenen Heils. Nicht losgerissen von dem übrigen Gottesdienste darf es erscheinen; nicht losgerissen von dem ganzen Leben der Einzelnen wie der Gemeinde, sondern zusammenfassend das ganze Geheimniß des mit Christo in Gott verborgenen Lebens, den ganzen Dank der versöhnten Herzen, und das ganze tägliche Sichneuwiederherstellen aus dem noch fortdauernden Kampfe mit dem unversöhnten alten Menschen.

So erschöpfen diese beiden Sacramente das Eine und das Mannichfaltige des christlichen Lebens. Eben darum hat der evangelische Gottesdienst diese zwei Mysterien und keine mehr. Sind sie erschöpfend, allumfassend, so kann nichts neben ihnen in gleichem Range gezählt werden. Ihnen noch anderes beiordnen, mehr als diese beiden Sacramente zählen, heißt: ihre erschöpfende allumfassende Bedeutung verkennen, ihre Würde beeinträchtigen.

Ein ganz anderes Bild nun von dem christlichen Leben stellt der nichtevangelische Katholicismus auf. Ganz anders faßt er das Verhältniß zwischen dem einmaligen und dem täglichen Erleben des christlichen Heils. Eine dreifache Abweichung bemerken wir.

Erstens schon in Bezug auf das heilige Abendmahl selbst. Es ist ihm — und davon handelten wir bereits — nicht ein Neuerleben und Neugewinnen des ein für allemal schon erworbenen Heils, sondern eine Handlung mit für sich bestehendem Werthe und Gewinne. Eben hieraus entfaltet sich der Doppelirrthum des opus operatum und der Transsubstantiation. Sowohl die Handlung als auch der Stoff, mit welchem gehandelt wird, erscheinen, unabhängig von den handelnden Personen, als das was sie, nach evangelischer Einsicht, nur im Zusammenhange mit diesen sein können. Die Handlung ist ein Sühnwerk in sich selber, der Stoff ist der zum Dinge gewordene Christus; damit beides dies sei, dazu genügt die Absicht des Priesters, der aus Brot und Wein das Ding macht das sühnender Gott ist, und der durch diese Wandelung die Sühnung bewirkt.

Zweitens aber kommt zu dieser das heilige Abendmahl selbst betreffenden Abweichung die andere, daß neben der Taufe und dem Mahle des Herrn noch weitere fünf Sacramente gezählt werden.

Endlich drittens überschüttet der Katholicismus auch außer diesen sieben Sacramenten das christliche Leben noch mit einer ungezählten Menge von Handlungen und Dingen, die ebenfalls als in selbstständiger Weise gnadenkräftig gelten, ganz wie die zum opus operatum gewordene Abendmahlshandlung, ganz wie die in einen sühnenden Gott umgewandelten Abendmahlselemente.

Solche vergottete Dinge, oder sollen wir sagen: solch eine zu tausend Dingen gewordene Gottheit sind die unzähligen Bilder und Reliquien der römisch katholischen Kirche. Solche das göttliche Werk der Sühne und Segnung selbstständig wirkende Handlungen sind die unzähligen Gebräuche im täglichen Leben und Gottesdienste der römischen Kirche. Dem zwiefachen Irrthume des opus operatum und der Transsubstantiation sind einmal, durch seine Anwendung auf das heilige Abendmahl, die Schleusen geöffnet; so überfluthet er nun das ganze Leben.

Nicht nur die Monstranz ist ein durch Wandelung aus einem Dinge entstandener, also seinerseits zum Dinge gewordener Gott — sondern jedes Bild ist dasselbe, und zwar ohne Unterschied ob es Christum oder einen Heiligen darstelle; ja jede Reliquie ist dasselbe, ohne Unterschied von wem sie herrühre. Und eben so kehrt in jedem Kreuzschlagen, in jedem Knierutschen, in jeder Kasteiung des Katholiken der Irrthum des opus operatum wieder, der der menschlichen Handlung eine selbstständige Heilskraft, also eine Kraft die nur Gott gebührt, zuerkennt.

Dies alles behauptend, müssen wir, wie sich von selbst versteht, auf den Vorwurf gefaßt sein: das seien längst widerlegte, verleumderische, und durch die ausdrücklichsten Verwahrungen der tridentinischen Decrete Lügen gestrafte Anschuldigungen.

Hierauf ist, statt aller weiteren Antwort, an eins zu erinnern, was nie genug bei diesem Punkte beachtet wird. Die alten Propheten haben stets den heidnischen Götzendienst mit seinen Bildern und theurgischen Werken rücksichtslos verspottet, ohne sich an den Einwurf zu kehren: das sei eine verläumderische

Anklage, und sie treffe höchstens den Mißbrauch und den Wahn der Menge, nicht aber das Bewußtsein der Gebildeten und der Eingeweihten, die ja zwischen Gott und Bild, zwischen dem Menschenwerke als solchem und der darin wirkenden Gottheit wohl zu unterscheiden wüßten. Oft und ausdrücklich ist von den Heiden diese Unterscheidung ausgesprochen worden, und die Propheten kehrten sich doch nicht im mindesten daran. Oft genug war sie namentlich zu den Zeiten der Apostel ausgesprochen, und doch sagt es der Apostel Paulus allen Heiden auf den Kopf zu: sie haben verwandelt die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes in ein Bild, gleich dem vergänglichen Menschen, und der Vögel, und der vierfüßigen und der kriechenden Thiere (Röm. 1,23.)

Sagt er dies nur von der ungebildeten Masse? Nein, gerade von der gebildeten. Denn er spricht von denen die, da sie sich für weise hielten, zu Narren geworden sind.

Die ausdrücklichste Verwahrung also, daß man das menschliche Sühnwerk oder das als gnadenreich verehrte Ding von dem in beiden wirksamen Gotte zu unterscheiden wisse, genügt nicht, um auch nur den so Erklärenden für seine Person von jener irrthümlichen Vergottung der Menschenwerke und der Dinge freizusprechen. Ja, mag auch jene Verwahrung völlig aufrichtig gemeint sein — sogar wider sein Wollen und Wissen ist der Heide doch ein Anbeter des Dings und ein Vergötterer des Menschenwerks; denn alle Sühne und alles Heilswerk ist ihm nicht das stets neu erlebte eine Sühnwerk Gottes, sondern er schreibt seinen sittlichen und gottesdienstlichen Handlungen, er schreibt den Dingen, die er als Mittel seines Gottesdienstes gebraucht, selbständig wirkende Kraft zu.

Dies Gericht des Paulus trifft aber auch, trotz aller Verwahrung, den unevangelisch katholischen Dienst der Werke und der Bilder. Nicht etwa nur ist der tridentinischen Kirche vorzuwerfen, daß sie trotz ihrer Verwahrungen den Mißbrauch und den Volkswahn dulde — sondern, trotz ihrer Verwahrungen, hat und lehrt sie die Vergottung der Werke und Dinge wesentlich, weil sie das opus operatum bei all ihren Sacramenten, und die Transsubstantiation im heiligen Abendmahle lehrt, damit aber auch, im Abendmahle, und auch sonst, Gotteswerk und Menschen-

werk, Gott und Gottvergegenwärtigende Sache, untrennbar in einander fallen läßt.

Mindestens also als eine grobe Selbsttäuschung erscheinen, bei diesem Stande der Sachen, die Erklärungen von Trident, daß im Bilder- und Reliquiendienst aller Aberglaube, aller schnöde Gewinn, alle Ausschweifung abgeschafft sein solle. Und wenn es heißt (Sitzung 25. Decr. 2.): „es werde keineswegs geglaubt als sei in den Bildern selbst irgend eine Gottheit und Kraft, oder als habe man an sie selbst Bitten zu richten wie es bei den Heiden geschah“ so ist dies nur ein neuer Belag jener selbstbetrüglichen Doppelzüngigkeit des tridentischen Katholicismus, der, allerdings in guter Meinung, wohl die evangelische Wahrheit bekennen möchte, nur so, daß er daneben der dem selbstgerechten Menschen zur andern Natur gewordenen Gewohnheit keinen Zwang anthun mag.

Ein Zwang für den natürlichen Menschen, ein harter Zwang ist freilich das was das Evangelium in dieser Beziehung fordert. Der römische Katholicismus, da er diesen Zwang nicht übt, entspricht — das ist nicht zu leugnen — besser als das reine Evangelium, dem Hange des halb religiös und halb natürlich gestimmten Menschen. Daß hierin ein Vorzug des Katholicismus liegt, das muß, wenn anders dies ein Vorzug ist, ohne weiteres zugestanden werden.

Der Katholicismus hat es vor dem evangelischen Standpunkte voraus, daß alles Schöne in ihm einen unmittelbar gesicherteren Platz findet. Denn das Schöne ist ja da, wo unmittelbar das gesehene und gehörte Ding eins ist mit dem Göttlichen das darin sich offenbaren will. Jene Erklärung von Sacrament, die der Katholicismus giebt, daß es die Gnade nicht nur überträgt, sondern auch enthält, fällt mit dem Begriffe des Schönen fast zusammen. Darum ist der katholische Gottesdienst, ja das ganze Leben in katholischen Ländern, dem Künstler und dem künstlerisch angeregten Gemüthe verständlicher als im Protestantismus. Und gerade dieser Vorzug ist es, durch den er auf viele einen fast unwiderstehlichen Reiz ausübt. Indeß, dürfte der rein künstlerische Vorzug so geradezu entscheiden, so müßte ja die Entscheidung nicht für den Katholicismus, sondern für das Heidenthum ausfallen. Hier ist Schönheit um jeden Preis; hier

ist, wenn auch keineswegs Verleugnung der Wahrheit um der Schönheit willen, so doch Verschleierung der Wahrheit; hier ist der Riß übertüncht, der zwischen die Welt des Göttlichen und die Welt der Erscheinungen durch die Sünde eingetreten ist. Wer Wahrheit nur sucht, um aus ihrer Hand „der Dichtung Schleier" zu empfangen, der begeht nur eine Halbheit, wenn er zum römischen Katholicismus zurückflüchtet. Er muß, will er folgerichtig sein, ins Heidenthum unmittelbar zurück. Will er aber das nicht, will er ausharren bei dem Menschensohne, der „keine Gestalt noch Schöne" hatte, so darf er es sich nicht leid sein lassen, wie überhaupt seinem natürlichen Menschen, so auch dem natürlichen Schönheitsdrange Gewalt anzuthun. Er darf zwar nicht fürchten, daß ihm das wahrhaft Schöne für immer verloren gehen sollte; er darf auch in dieser Beziehung glauben, daß die Entsagung ihm hundertfältig wieder vergolten werden wird. Aber auf der Oberfläche darf er das nicht suchen. Er muß lernen, zu glauben, auch wo er nicht sieht.

„Aergert Dich dein Auge, so reiße es aus." Sollte es ja irgendwem schwer scheinen, die Beweiskraft welche in jenem künstlerischen Vorzuge des Katholicismus liegt, zu entkräften; sollte ja einer zu finden meinen, daß wirklich kein Mittleres zwischen Katholicismus und Puritanismus bleibe; nun wohl, dann müßte er sich die Entscheidung gefallen lassen: also Puritanismus, nicht Katholicismus. Wer umgekehrt schlösse, würde seine angeblich strenge Folgerichtigkeit mit gänzlichem Herausfallen aus der Gedankenfolge schließen. Denn Wahrheit ist über Schönheit — wäre es der Fall, daß die reine Wahrheit überall nicht mit der vollen Schönheit vereinigt sein könnte, so würde die letztere der ersteren weichen müssen. Denn wer anders sagte, wäre ein Leugner der Wahrheit.

Indeß, so gewiß ein innerer Widerspruch zwischen dem Wahren und Schönen nicht sein kann, so gewiß kann es nicht der Fall sein, daß der evangelischen Wahrheit die wahre Kunst fehle. Freilich, der evangelische Künstler, und jedes evangelische kunstsinnige Gemüth wird einen weit schwereren, weil ernstlicheren Kampf gegen das unwahr Schöne zu führen haben, als es auf dem Gebiete der katholischen Kunst der Fall ist. Es ist hier nicht Zeit der Betrachtung nachzugehen, ob und wieweit dieser

Kampf der evangelischen Kunst bisher geglückt sei, und ob aus ihm so bestimmt erkennbare Siegesdenkmale vorhanden seien, daß der Beweis zu Gunsten evangelischer Kunst aus unbestrittenen Thatsachen geführt werden könnte. Wenn aber nicht — so ist das für die Sache selbst gleichgültig. Ueberhaupt lohnt es sich nicht, auf diesem Gebiete viel mit Beweisen kämpfen zu wollen. So wie der, der von Herzen ein Heide ist, alle christliche Kunst als solche verachtet, weil ihm an der Wahrheit nichts liegt; so bleiben auch für den, dessen Herz der reinen evangelischen Wahrheit abhold ist, alle Leistungen rein evangelischer Kunst ungenießbar, und lassen ihn kalt. Erst wenn er wahrheitliebend genug ist, um die Wahrheit anerkennen zu wollen selbst gesetzt daß es ihm alle Schönheit kosten sollte — dann wird ihm auch das Auge gegeben werden für das Schöne, was doch zuletzt, aus der reinen Wahrheit kommend, das allein wahrhaft Schöne sein kann.

Die alten Christen haben den Vorwurf der Heiden, daß das Evangelium zerstörend gegen Kunst und Lebensanmuth wirke, ruhig hingenommen — und ehe sie es selbst ahnten, ist aus dem wahren Glauben eine neue Lebenskraft in die verfallenen Künste gedrungen. So sehr, daß in der nun christlichen Kunst Kräfte der Wahrheit und Reinheit lebendig blieben, selbst als die Kirche von der reinen Wahrheit allmählich abirrte.

Ja, eine solche Kraft der Wahrheit und Reinheit wohnt in der christlichen Kunst, daß sie vielfach ihre evangelische Reinheit auch da bewahrt hat, wo die Künstler für ihre Person, sei es in sittlicher, sei es in kirchlicher Hinsicht, von der Wahrheit abirrten. Wenn ich von sittlicher Abirrung rede, so gedenke ich dabei besonders älterer, im Schoße eines verderbten Katholicismus geborener Künstler. Wenn ich aber von religiöser Abirrung rede, so habe ich dabei Neuere im Auge, Convertiten des Katholicismus, deren künstlerisches Wirken doch, trotz dieser für ihre Person getroffenen Wahl überwiegend dem evangelisch biblischen Grunde sich noch verwandt zeigt, den sie im Leben verlassen haben.

Gerade dies aber hilft den Satz beweisen, den wir schon aufstellten. Nicht sowohl die Kunst findet auf dem Gebiete der evangelischen Kirche Schwierigkeiten, sondern nur der Künstler, nur das künstlerische Gemüth. Nicht die Bedingungen für das

echte Schöne fehlen im evangelischen Protestantismus; aber sie liegen nicht so auf der Oberfläche wie im Katholicismus; sie werden nicht so fertig vorgefunden, sie müssen vielmehr stets erst, in jeder Hinsicht — und das ist, wie man will, ein Vorzug und auch ein Mangel — von neuem ins Leben gesetzt werden.

Und dies gilt nicht nur in Betreff des eigentlich Künstlerischen, sondern in allem was Form und Bethätigung inneren Lebens ist. Der aufrichtig gemeinte und ernstlich — nicht wie im Tridentinum nur den Worten nach — durchgeführte Beschluß, alles opus operatum abzuthun, raubt uns die Unbefangenheit, uns mit unserm religiösen Leben in ein für allemal festgestellten Formen zu bewegen. Alles wird, und zwar immer von neuem, nach seinem Rechte gefragt; und zwar nach seinem augenblicklichen Rechte. Wir sind gewohnt zu fordern, daß jede Form nicht etwa nur überhaupt berechtigt sei, sondern in jedem Augenblicke soll sie sich erst von neuem Recht erwerben, dadurch daß von neuem die Persönlichkeit mit ihrer innern Einstimmung dabei sei.

Hierin liegt eine große Armuth des evangelischen Lebens und Gottesdienstes. Nennen wir es ungescheut so. Armuth ist noch nicht an sich ein Vorwurf. Ein Mangel, und in vieler Beziehung jedenfalls ein Nachtheil ist sie. Sie könnte darum doch in anderer Hinsicht ein Vorzug sein. Daraus würde dann folgen, daß wir in einer Beziehung den Mangel zu ergänzen bemüht sein müßten, in anderer aber unsre Armuth als eine Gottesgnade zu rühmen, und für keinen Reichthum sie hinzugeben hätten. Fassen wir diese Frage an einem einzelnen Punkte.

Unter den mannichfachen Nachtheilen die aus dem geschilderten Mangel entstehen, wollen wir nämlich dessen gedenken, der in unserm Gottesdienste unmittelbar empfunden wird. Warum tritt in unserm Gottesdienst die Predigt so ausschließlich in den Vordergrund? Weil wir, in der richtigen Ueberzeugung, daß die Gnadenmittel nicht ex opere operato wirken, jeden Sonntag erst von neuem unser persönliches Leben mit seinen eigenthümlichen Stimmungen in Beziehung zu Christo zu setzen das Bedürfniß fühlen. Dies geschieht, oder soll wenigstens geschehen, in der Predigt. Die wichtige Stellung, die sie dadurch im evangelischen Gottesdienste hat, kann ihr niemand streitig machen. Aber freilich hören wir nun, auch unter Protestanten,

die bittere Klage, daß auf diesen, doch nur erst vorbereitenden Theil, fast unser ganzer Gottesdienst beschränkt werde. Die eigentliche Anbetung, und die eigentliche Feier der Gemeinschaft mit Gott trete fast ganz zurück.

Geben wir dies zu. Fragen wir jedoch auch, ob dieser Mangel nicht eine gewisse Nothwendigkeit habe. Freilich es sollte so nicht sein, aber wir können uns darüber nicht täuschen, daß es so ist: daß es an einem stetig und von selbst zur Bethätigung seiner Gemeinschaft mit Christo drängenden persönlichen Leben überall unter uns fehlt. Weil dies fehlt, so ergreifen wir, wenn wir in das Haus der Anbetung treten, von allen Gnadenmitteln nur das, welches von allen am meisten am Eingange liegt: nämlich das Wort in Form der Predigt. Die Predigt ist wohl ein Gnadenmittel, aber das aller anfänglichste. Anfänglich nicht nur dann, wenn sie die noch Unbekehrten zum Evangelium ruft, sondern auch, wenn mit ihr im Gemeindegottesdienste der Predigende sein eigenes, und — falls es gut geht — auch seiner Zuhörer persönliches Leben aus der Zerstreuung des Tageslebens von neuem zur Gemeinschaft mit dem Leben dessen der unser Haupt ist, sammeln muß.

Und nach diesem ersten vorbereitenden Schritte gehen wir in der Regel — als wäre alles abgethan, nach Hause.

Hier erscheint allerdings der Katholicismus unendlich reicher als wir. Was uns fast das Einzige ist, ist ihm so sehr Nebensache, daß es ihm nicht einmal etwas verschlägt, es auch ganz fortzuwerfen. Jedenfalls entwickelt er nun erst, wenn die Predigt abgemacht ist, seinen geheimnißvollen Reichthum im Opfer der Messe.

Dennoch sind die Klagen, welche in dieser Hinsicht über die Armuth der evangelischen Kirche erhoben werden, zum Theil höchst ungerecht.

Das Ueberwiegen der Predigt im Gottesdienste ist eine Nothwendigkeit, welche in den Zuständen der streitenden, noch stets mit der Sünde streitenden Kirche tief begründet ist. Wohl sollte es nicht so sein, daß wir erst stündlich wieder einer Hinaufhebung unsres persönlichen Lebens in das Leben Christi bedürften. Aber, da es nun einmal so ist: so thut der Protestantismus recht daran, dies Bedürfniß einzugestehen, und durch die

Predigt immer von neuem die Gemeinde den ersten vorbereitenden Schritt ins Heiligthum thun zu lassen, selbst auf die Gefahr hin, daß selten dieser erste Schritt weitere Folgen hat. Der Katholicismus überhebt sich der Sorge um diesen ersten Schritt; er läßt, namentlich da wo er nicht aus dem Leben der evangelischen Kirche gelernt hat, die Predigt nicht als den unentbehrlichen ersten Schritt zu den Geheimnissen des christlichen Gottesdienstes erscheinen. Denn er freilich meint zur Wirksamkeit der Gnadenmittel nicht eines Eingangs der Gläubigen in Christum, und der Persönlichkeit Christi in die Gläubigen zu bedürfen — sondern wenn nur „die Riegel weggeschoben“ sind, so wirken die Gnadenmittel durch die dinglich in ihnen liegende Kraft und Gottheit. Diesen Selbstbetrug vermeidend, haben die Reformatoren darauf mit Recht gedrungen, daß gepredigt und gehört werde, vor allen Dingen. Nicht zwar haben sie damit die Predigt an sich höher gestellt, als das Sacrament des Altars, oder auch nur als Gesang und Gebet und das verlesene Schriftwort. Aber das an sich Untergeordnete erhält, wenn es den Umständen nach unumgängliche Bedingung des Wichtigeren ist, die höhere Wichtigkeit. Einst, in den Gottesdiensten der zukünftigen Welt, wird allerdings die Predigt nicht das Erste, Nothwendige sein. Für unsere Zustände aber müssen wir ihr diesen Rang zuerkennen, wenn wir nicht über diese unsere Zustände uns täuschen, oder aber die Gnadenmittel als wirksam ex opere operato ansehen wollen.

Wohl ist es ein hoch erfreuliches Zeichen der Zeit, wenn in der evangelischen Kirche vielfach die Einseitigkeit unserer Predigtgottesdienste gefühlt wird. Wohl ist zu erstreben, daß wo irgend eine lebendigere Betheiligung am Gottesdienste sich kundbar machen möchte, hiefür die Formen reichlich aus dem Schatze der Ueberlieferung, der auch unserer Kirche gehört, dargeboten werden. Ja, selbst dagegen ist nichts einzuwenden, daß auch da wo ein solches Drängen inneren Lebens nach größerer Bethätigung noch nicht vorausgesetzt werden kann, doch es mit den Formen versucht werde, wie mit eingestellten Pfählen an die sich frisches Wachsthum ranken kann, das sonst verkümmern würde. Aber ungerecht bleibt bei alle dem jene vielfach verbreitete Geringachtung der Predigt.

Man klagt, daß sich in der Predigt die Eigenheit des Re-

denden, und in der mit dem ganzen Predigtwesen verbundenen Gewohnheit, die Prediger sich auszusuchen und zu kritisiren, die Eigenheit der Hörenden sich breit mache. Das ist wahr, und welche Eigenheiten oft! Aber es ist in vieler Hinsicht gut und nöthig, daß die Eigenheiten, die guten und die schlechten, an den Tag kommen. Und wenn im katholischen Meßgottesdienst, unter den vorgeschriebenen Formen, die jede Handbewegung, und jeden Blick sogar, des verwaltenden Priesters regeln, unter den vorgeschriebenen Bewegungen, welche die ganze Gemeinde niederwerfen, sich doch keine Andacht birgt, oder — um nicht zu viel zu sagen — wenn unter dem Gefühle der Andacht, welches gewohnheitsmäßig entsteht, alle Eigenheit des natürlichen Menschen sich vor sich selbst verbirgt: so mag dies, als Schauspiel betrachtet, einen größeren Genuß sowohl den Mithandelnden als den nur Zuschauenden gewähren, in Vergleichung mit dem Anblicke einer protestantischen Predigtgemeinde: aber dem Wesen nach wird ein socher Gottesdienst nicht näher an die anbetenden Chöre der triumphirenden Kirche heranreichen, als der Gottesdienst der sich auf Lied und Predigt und Gebet beschränkt.

Das Predigen und Bepredigtwerden hat auch noch eine andere Seite, von der es angegriffen werden kann; aber der Schluß, den man daraus zieht, wird sich auch von dieser Seite als unhaltbar erweisen. Nämlich nicht zu leugnen ist, daß das viele Predigen, wie sich einestheils die Eigenheit darin ungebürlich breit machen kann, anderntheils auch etwas hat, wodurch es an das opus operatum erinnert. Auch das Predigen und Hören wird vielfach wie ein Werk betrieben, womit ohne inneres Leben die Pflicht des Gottesdienstes eben nur abgemacht wird. Indeß, was folgt daraus? Etwa, daß es besser wäre, Messe zu halten? O nein! vielleicht möchte ein gerade entgegengesetzter Schluß der richtigere sein. Haben wir noch nicht einmal Hingebung und Treue genug, uns durch das Predigen und Hören zu wahrer Andacht hindurchzuarbeiten, so ist uns dies wohl der demüthigendste Beweis, wie fern wir von dem rechten Leben in Christo sind, in welchem wir zu jener wahren Anbetung, wie sie mancher ersehnt, recht bereitet wären. Mancher zwar, dem der Predigtgottesdienst Ueberdruß erweckt, der die gute Predigt mit Resignation, die schlechte mit innerer Empörung hört, würde doch meinen sich zur würdigen Feier der heiligsten Geheimnisse voll-

kommen zu eignen. Auch gelingt es ihm vielleicht vortrefflich, wenn er, etwa nun zum Katholicismus übergetreten, das dortige opus operatum mitmacht, sich dabei in dem Grade seiner Andacht viel mehr zu genügen, als dies bei den einst mitgemachten Predigtgottesdiensten der Fall war. Aber, das ist Selbsttäuschung. Das Neue reizt, das Selbstgewählte gefällt — es ist eben erst ganz die Eigenheit die sich darin breit macht. Warum, wenn ein solcher so sehr danach lüstern war, seine Eigenheit zu opfern, warum that er das nicht eben da, wo ihm wirklich Gelegenheit geboten war: nämlich im geduldigen, hingebenden Mitfeiern der Predigtgottesdienste, die ja doch, trotz aller guten und schlechten Eigenheit, welche darin sich breit machen darf, immer das von Gott geordnete Gnadenmittel sind — und zwar das erste, unumgängliche, in welchem vor allen Dingen die Probe bestanden haben muß, wer zu höherer Anbetung berechtigt sein will.

Genug denn hievon. Was von unsern Gottesdiensten und von ihrer Armuth, aber auch von dem Rechte dieser Armuth gesagt worden ist; das gilt von dem evangelischen Leben überhaupt. All unsere Armuth an religiösen Formen in unserm Leben ist ein Vorwurf insofern, als sie zeigt, wie wenig inneres religiöses Leben in uns zur Bethätigung nach außen drängt. Aber sie ist ein Vorzug insofern, als sie zeigt, daß wir diesen inneren Mangel durch kein opus operatum ersetzen, uns durch keine Selbsttäuschung darüber hinweg heben wollen.

Es ist insofern eine freiwillige Armuth, ein Fasten das wir uns auferlegen. Wer das recht bedächte, der würde, wenn seine Sehnsucht nach einem reicher mit Opfern und religiösen Formen ausgeschmückten Leben erwacht, gerade dies Opfer des Fastens als die allerbeste Gelegenheit erkennen, sein inneres Leben dadurch zu bethätigen. Eine Entsagung ist es, die er dadurch übt. Das bestreiten wir nicht, wie auch die Reformatoren es nicht bestritten. Denn diese erkannten vieles von den Formen die sie aufgaben, als an sich erlaubt an. Das ganze Gebiet der sogenannten mittleren Dinge, der Adiaphora, wurde in der deutschen Reformation ja nicht als an sich verwerflich verworfen, sondern nur weil die Erfahrung gezeigt hatte, daß der Wahn des opus operatum so damit verwachsen war, daß man sie abthun müsse, um dies abzuthun. So hat sich denn die evangelische Kirche ein Fasten auferlegt, welches einen um so höheren Vorzug vor aller

leiblichen Enthaltung in der katholischen Kirche hat, weil es innere Nothwendigkeit hat; weil es kein verdienstliches Werk sein will, sondern nur ein demüthiges Bekenntniß der nun einmal nicht zu beschönigenden innern Armuth des Christenmenschen, so lange noch sein Leben in Gott ein so mangelhaftes ist.

Die Herbigkeit dieses Fastens ist in den Reformationen anderer Länder wohl auch zu dem Uebermaße fortgeschritten, selbst das an sich Erlaubte und Schöne jener mittleren Dinge zu bestreiten. Dies ist ein Uebermaß, indeß ein solches welches auch katholischen Fastern oft genug vorzuwerfen war. Ohne dies zu billigen, können wir doch jene herberen Faster nicht verwerfen. Eben weil wir erkennen, daß diese Frage zum Gebiete der mittleren Dinge gehört, so lassen wir hier jeden nach seinem Gewissensdrange Enthaltung üben. Und wenn wir noch so sehr in unserer deutsch evangelischen Kirche danach streben, dieses unser Fasten mit so viel Reichthum als es ohne Gefahr des Rückfalls in das opus operatum geschehen kann, auszuschmücken — so bleiben wir dabei doch im wesentlich gemeinsamen Grunde evangelischer Armuth auch mit den am meisten puritanisch gesinnten Protestanten — nur mit denen nicht, die so thöricht wären, ihr Fasten auf die ausdrücklich vom Herrn zum Gebrauche für die streitende Kirche verordneten Gnadenmittel eigenmächtig auszudehnen.

Achter Vortrag.

Kirchliche, und bürgerliche Gerechtigkeit.

Der innere durchgehende Widerspruch, welchen wir an dem römischen Katholicismus mehrfach beobachtet haben, ist dieser: daß, während er in seinen Vordersätzen häufig der durch die Reformation wieder ins Licht gesetzten evangelischen Wahrheit die Ehre giebt, doch hinterdrein diese Zugeständnisse sich in Täuschung auflösen, weil es an dem Muthe und an dem Ernste fehlt, den das Evangelium fordert, damit der natürliche Mensch mit all seinen gewohnheitsmäßigen Begriffen und Bedürfnissen gebrochen werde, und der Mensch erst lerne, was sein wahres Bedürfniß und was der wahre Maßstab sei, wonach er das Heil von Gott in Christo zu messen hat.

So ist es auch mit dem Reichthume an Formen und gnadenvollen Dingen, den der Katholicismus darbietet. Ein Reichthum ist dies, nach den Begriffen und Bedürfnissen des zwar religiös angeregten aber ungebrochenen natürlichen Menschen. Hingegen, nach dem wahren Maßstabe gemessen, ist dieser gerühmte Reichthum eine Verkümmerung des Reichthums in Christo. Nur, weil der natürliche Mensch, gleich dem Wilden, die eine köstliche Perle nicht zu schätzen weiß, läßt er sich durch den Flitter bestechen. Freilich, wenn man ungeduldig den reichen vieltausendfarbig entfalteten Glanz der triumphirenden Kirche vorweg nehmen will, so wird man nach dem Flitter lieber, als nach der Perle greifen. Aber nur, leider, wird durch allen Flitter die streitende Kirche nicht zur triumphirenden gemacht.

Vorenthaltung des wahren Reichthums ist im Grunde das, was dem Scheine nach Enthaltung größeren Reichthums ist. Vorenthaltung ist es, wenn statt der einen sich auf alle Sünde

erstreckenden Taufgnade die Menge der Meßopfer dargeboten wird; doppelte Vorenthaltung ist es, wenn dann abermals die als so unerschöpflich erschienene Gnadenquelle der Meßopfer doch wieder als etwas ungenügendes behandelt wird, um noch einen andern Reichthum von Sacramenten anempfehlen zu können; immer neue Vorenthaltung ist es, wenn dann trotz dieses Reichthums an Sacramenten der Mensch auf sein eigenes Bußwerk angewiesen wird; und abermalige Vorenthaltung ist es, wenn endlich trotz aller reichen Gelegenheit zu Bußwerken, die der Mensch thun oder erkaufen kann im Schoße der h. Kirche, ihm doch wieder die Jahrtausendelange Qual des Fegfeuers drohend gezeigt wird, nur damit er, als eigentlich alleinigen Schatz und Reichthum, den Schatz jener überfließenden Verdienste verehren lerne, den die Kirche, zu rein beliebiger brockenweiser Zumessung, im Verschlusse hat.

„Gott, der da giebt einfältiglich Jedermann, und rückt es niemand auf" — so bezeichnet der Apostel Jacobus (Jac. 1, 5) den Gott, den uns Christus offenbart. Die katholische Kirche, freilich, kann sich rühmen, daß sie nicht einfältiglich, sondern tausendfältig giebt. Aber sie rückt es auch auf, was sie giebt; ja, sie nimmt mit der andern Hand, was sie mit der einen giebt; sie giebt nicht sowohl, sondern sie zeigt nur, treibt mit den bedürftigen Menschenherzen jenes peinliche Spiel, das man wohl mit Kindern und vernunftlosen Wesen treibt; rückt das Vorgehaltene immer wieder in die Ferne, sobald danach gegriffen wird, bis der Gepeinigte in seiner Seelenqual sich willenlos in ihren Schoß begräbt.

Dies ist die Kehrseite von dem gerühmten Reichthume des Katholicismus. Diese allerdings weniger bestechende Kehrseite haben wir jetzt zu betrachten. Unendliche Vorenthaltung ist dieser unendliche Reichthum. Und das Seltsamste dabei ist, daß diese Vorenthaltung nicht nur auf Kosten der Gaben Gottes geschieht, sondern daß die Kirche ihre eigenen Gaben, eine durch die andere, entwerthet, während sie doch jede dieser Gaben, an ihrer Stelle, nicht genug zu erheben weiß.

Wie durch das Meßopfer die Taufgnade entwerthet wird, ist bereits gezeigt. Weiter ist nun zu zeigen, wie, erstens: die beiden Sacramente durch Hinzuzählung der Confirmation, der

Ehe, und der letzten Oelung als sacramentlicher Handlungen, entwerthet werden; wie, zweitens: alles dies wieder seinen Preis verliert durch das katholische Sacrament des Bußwerks; und wie, drittens: der Werth von allem diesem wieder in der Lehre vom Ablaßschatze und vom Fegfeuer, wie in einem Schlunde, versinkt.

Der Streit, ob sieben Sacramente, oder nur zwei gezählt werden sollen, ist zunächst nur ein Wortstreit. Daß der Protestantismus den Namen des Sacraments nur auf zwei beschränkt, darum rühme ich ihn nicht. Wie wir sogar die Bedeutung des Namens noch mehr verengern könnten — und es auch gewissermaßen thun, indem wir das Abendmahl schlechthin das Sacrament nennen, als gäbe es nur dies eine: so möchten wir auch immerhin die Bedeutung erweitern, noch andre religiöse Handlungen unter diesem Namen befassen, seien es sieben, zwölf, oder hundert. Aber, auf die Sache kommt es an.

Der römische Katholicismus rühmt, daß er mit seinen sieben Sacramenten das menschliche Leben in sinnigster Weise von der Wiege bis zum Grabe geleite. Mit vielem Aufwande von sinnig poetischer Erfindung pflegt dies dargestellt zu werden. Solche Sinnigkeiten blenden leicht. Es überrascht angenehm, wenn so wichtige Wendepunkte des Lebens neben einander gestellt erscheinen, verbunden durch die Beziehung welche die heiligen Handlungen dazu haben. Aber das vergißt man, daß wenn die Darstellung beweisend für die Siebenzahl sein soll, ein mehreres erfordert wird. Bewiesen wird nur, was sich von selbst verstand, nämlich: daß jede heilige Handlung eine besondere Beziehung auf den Verlauf des Lebens hat. Aber bewiesen wird nicht, was doch eigentlich zu beweisen war, nämlich: warum nun gerade diese sieben Punkte so hervortreten, daß die auf sie bezüglichen Handlungen Sacramente heißen sollen. Könnte man nicht ebenso sinnig auch noch zwei, drei, zehn andre Punkte einflechten? oder etliche eben so sinnig weglassen?

Bei näherer Betrachtung zeigt sich sogar, daß die den sieben Sacramenten entsprechende Gliederung des menschlichen Lebens eine der ungefügigsten ist, die sich denken läßt. Nicht die Wahrheit ist es, die jene Darstellungen so überraschend wirken läßt, sondern vielmehr die Kunst, mit welcher die Ungefügigkeit, das völlig Unebenmäßige jener Gliederung verdeckt wird. Die Priesterweihe gehört gar nicht in den gewöhnlichen Lebensverlauf,

die Buße aber bezeichnet gar nicht einen Wendepunkt im Leben, sondern soll dessen steter Begleiter bleiben. Vom Abendmahl gilt das nämliche; eben deshalb stellt es der Protestantismus zur Taufe als das für sich allein schon das ganze Leben umfassende, so daß er eben deshalb keine weiteren Sacramente hinzufügen kann. Für die Buße freilich ließen die Reformatoren den Namen des Sacraments anfangs gelten; dies könnten wir auch noch, nicht eigentlich weil es ein drittes neben dem h. Abendmahle ist, sondern mit diesem zusammengehört, seine Kehrseite bildet. Wie jenes die Höhenpunkte des gesammten religiösen Lebens, so stellt die Buße dessen Tiefpunkte dar.

Will man nun, innerhalb des durch Taufe und Abendmahl eingerahmten Lebens, eine Gliederung durch untergeordnete sacramentliche Handlungen darstellen, so wären dazu Confirmation, Trauung und letzte Oelung wohl geeignet. Sie bezeichnen den Eintritt ins selbstständige Leben, Ehe und Tod. Wohl; aber wenn nun jemand ein achtes Sacrament zur Einweihung in den bürgerlichen Beruf, ein neuntes zur Hausweihe, ein zehntes zur Einweihung in den Vater- und Mutterberuf, ein eilftes zum jedesmaligen Jahresantritt u. s. w. vermissen möchte — so ließe sich ihm wahrlich nicht einwenden, daß jene drei Punkte ein wesentliches Vorrecht hätten, durch Sacramente ausgezeichnet zu werden.

Und hier nun, meine ich, zeigt es sich, worauf eigentlich es bei dem Streit zwischen sieben und zwei Sacramenten ankomme. Jene Siebenzählung stammt aus einer Zeit, wo man sich in Beziehung auf das Bürgerliche und das Kirchliche ebenso einer falschen unklaren Vermischung als anderseits einer willkürlichen Trennung beider Gebiete hingab. Ein Hauptverdienst der Reformation, und namentlich Luthers, ist es, diese beiden Gebiete wieder in richtiger Trennung und damit zugleich in richtiger Beziehung auf einander hingestellt zu haben. Das Mittelalter hatte Kirchliches und Bürgerliches in einander gemengt; die Reformation schied scharf zwischen bürgerlicher Gerechtigkeit und der Gerechtigkeit die vor Gott gilt. Das Mittelalter hatte aber zugleich auch, eben weil es sich die Gerechtigkeit vor Gott ganz wie die bürgerliche Gerechtigkeit ausmalte, zweierlei Menschengerechtigkeiten neben einander gestellt: die bürgerliche und die kirchliche, die Gerechtigkeit der Gebote und der Rathschläge; die Reformation

ihrerseits hob diese Unterscheidung auf, eben weil sie Bürgerliches und Geistliches so schied, daß ihr das religiöse Leben nicht als eine zweite Art des Weltlebens erscheinen konnte. Denn eben darum konnte sie nun eine Aeußerung der gewonnenen Gerechtigkeit vor Gott nur in der demüthigen Treue, mit welcher der Christ in die von Gott gegebenen Formen des irdischen Zusammenlebens einging, erkennen; eine besondere, davon unterschiedene oder gar sich darüber erhebende kirchliche Gerechtigkeit und Heiligkeit erkannte sie nicht mehr an.

Hierin aber liegt denn der wesentliche Grund, aus welchem die Siebenzahl der Sacramente fallen mußte.

Die Ehe konnte nun kein Sacrament mehr sein; auch die Weihung des Menschen zum Eintritt ins selbstständige Weltleben nicht; auch die Weihung zum Todeswege nicht. Ehe ist eine gottgegebene Form des irdischen Zusammenlebens, gleich dem Vater= und Mutterberuf, gleich dem Berufe als Obrigkeit und Unterthan — und was dem ähnlich ist. Alle diese Formen möchten immerhin Mysterien genannt werden, sie sind es, die Ehe wird vom Apostel Paulus so genannt (Eph. 5, 32). Aber eben nach des Paulus Vorgange darf die Ehe nicht im gleichen Sinne, wie das Mysterium der Verbindung zwischen Christo und der Gemeinde, Sacrament genannt werden, sondern nur im vergleichenden Sinne. Im gleichen Sinne aber mit der Ehe sind Vater= und Mutterberuf, Obrigkeits= und Herrschaftsberuf Mysterien: sie sind Formen des irdischen Lebens, Schattenbilder des Himmlischen, Schranken der Sünde, und in sofern Gnaden von Gott — aber sämmtlich wohl zu scheiden von den Formen, die er gesetzt hat, um in dieses irdische Todesleben hinein die Gemeinschaft mit ihm selbst zu stellen: Taufe und Abendmahl.

Um die richtige Würdigung der Ehe, um deren Wiedererhebung zu dem ihr gebührenden Rechte, haben sich die Reformatoren ein Verdienst erworben, dem kaum sonst in der Geschichte der menschlichen Sitte und Sittenlehre etwas an die Seite gestellt werden kann. Sie thaten dies, gerade indem sie jene falsche Erhebung der Ehe zum Sacrament, verwarfen. Denn diese Erhebung der Ehe war erst möglich geworden durch die längst vorangegangene, in uralter Verkennung des wahren Verhältnisses zwischen Sittlichem und Religiösem wurzelnde Herabwürdigung derselben. Die Ehe ist eine der am meisten begnadigten und

verheißungsreichsten Formen des irdischen Lebens. Wenn der Apostel Paulus das Weib nach Hause weist, mit dem Worte: da werde sie selig werden durch Kindergebähren, wenn sie in Glauben, Liebe und Heiligung bleibe (1. Tim, 2 15) — so ist damit freilich nicht die Ehe als ein Heil erwerbendes Werk geschildert, wohl aber als eine der heilsamsten Formen, in denen das aus Christo erworbene Heil durch dies Leben der Sünde und des Todes hindurch bewahrt werden kann. Eben weil sie eine Anstalt ist, in welcher die dazu Berufenen das Heil nicht nur für sich bewahren, sondern auch für andre hüten sollen — darum giebt sie den dazu Berufenen Priesterwürde und Priesterberuf. Um so größer und folgenschwerer mußte die Verirrung sein, als in der Kirche die Ansicht aufgebracht und von Kirchenvätern groß gezogen wurde: die Ehe, dieser priesterliche Stand, sei ein Stand, durch welchen man die höhere, für das kirchliche Priesteramt erforderliche Würde verliere. Diese Verirrung war verbunden (daraus hervorgehend und dazu hinführend) mit der ganzen Ansicht, als lasse sich eine Gerechtigkeit des Menschen erdenken, die hinausgehe über die von Gott gegebenen Formen, und in selbst erwählten Formen selbst ein Heil verdiene. War aber so eine Vordienung des Heils durch irgend welche Lebensform gesetzt, so mußte auch die Ehe, sollte sie nicht aller ihr zugesicherten Verheißungen beraubt werden, als ein Werk kirchlicher Gerechtigkeit gefaßt werden; dies that man nun in freilich verschwenderischem Maße, indem man sie mit dem Titel eines Sacraments schmückte, und damit gewissermaßen die Schande zudeckte, die man ihr angethan.

Dies beides nun, die ungebührliche Ehre und die ungebührliche Schmach, hat die Reformation von der Ehe weggenommen. Die zur Ehe Berufenen können sich, nach evangelischen Begriffen, nicht rühmen, damit ein Sacrament zu feiern; aber sie haben auch nicht zu fürchten, daß, indem sie in diese von Gott gegebene Ordnung des irdischen Lebens eingehen, sie dadurch auf eine niedrigere Stufe im Reiche der göttlichen Gerechtigkeit herabgedrückt werden.

So in Betreff der Ehe. Aber der Irrthum des Katholicismus bezieht sich nicht auf diese eine Lebensform allein. Der Katholicismus rühmt sich, das ganze irdische Leben, von der Wiege bis zum Grabe, durch seine sieben Sacramente zu wei-

hen. Dennoch, trotz dieser Weihung, ist ihm dies Leben in den von Gott geordneten Formen irdischen Beisammenseins ein niederes; und wer diese Formen wegwirft, thut mehr und steht höher, als wer sich ihnen unterwirft. So verkümmert der Katholicismus also doch wieder den mit so vielem Selbstruhme durch seine Vielzahl von Sacramenten dargebotenen Reichthum.

Der Protestantismus seinerseits kennt keine Sacramente zur Weihung der irdischen Lebensformen. Dennoch weiß er das irdische Leben und seine Ordnungen besser zu schätzen. Ein höheres, welches in Ueberhebung über diese Ordnungen bestände, erkennt er nicht an. So verkümmert er dem Menschen nicht den Reichthum an Gnade, den ihm Gott mit diesen Ordnungen gegeben hat. Vielmehr macht er den Menschen dankbar für dies irdische Leben, wie für den irdischen Tod, und für alles was dazwischen liegt, sei es Gesundheit oder Krankheit, Besitz oder Armuth, Herrschaft oder Dienstbarkeit, Freundschaft oder Anfeindung; denn dies alles ist ihm dazu gegeben, um durch Treue im Erleben oder Erleiden aller dieser Forderungen sich in dem Heile zu bewahren, das ihm in der Taufe gegeben und im heiligen Abendmahle besiegelt ist. Ein mehreres, als daß er seine Seele in diesem Heile bewahre, verlangt er nicht; ja, wenn sich ein Verlangen nach Höherem einschleichen wollte, so würde er in diesem Verlangen einen Hochmuth erkennen, durch welchen er fürchten müßte, das Heil zu verlieren.

Der scheinbare Reichthum also des Katholicismus ist in Wahrheit eine Verkümmerung, eine Vorenthaltung. Was er in den drei Sacramenten zu geben scheint, mit welchen er den Eintritt ins selbstständige Leben, in die Ehe und in den Tod einweiht: das nimmt er wieder dadurch, daß er die supererogatorischen Werke anpreist, das heißt die über Gottes Forderungen und Ordnungen hinausgehenden Werke. Sie anpreisen, heißt: jene Sacramente entwerthen, heißt: Gottes Ordnungen entwerthen. Denn, thöricht wäre die Einrede: man setze ja das nicht herab, worüber man etwas noch Höheres dem Streben darbiete. Giebt es für den Menschen etwas Höheres was er leisten könnte, über die Treue im irdischen Berufe hinaus — so darf und kann er sich nicht in dieser Treue beruhigen. Der völlig unsittliche Beruhigungsgrund: Gott fordere ja jenes Höhere nicht, sondern

empfehle und rathe es nur — ist eben kein Beruhigungsgrund für einen Menschen, der in seinem sittlichen Kerne von dem Durste nach Gottes Willen berührt ist. Entweder muß er jenes Höhere von sich fordern, ohne sich daran zu kehren ob es Gebot oder Rath genannt werde, oder aber er muß sein sittliches Gefühl unterdrücken und verhärten. Entweder also Mönch und Heiliger — oder ein solcher der sich mit seinem Gewissen abfindet, und der die Stimme des Herrn: seid vollkommen wie euer Vater im Himmel vollkommen ist, in Trägheit und Leichtsinn übertäubt. Eins, oder das andre, müßte die Lehre von den supererogatischen Werken aus jedem Katholiken machen — wäre nicht kräftiger noch, als der Irrthum dieser Lehre, die Gnade Gottes in Christo, die auch in der katholischen Kirche nicht aufhört, die Herzen zu regieren. Das Leben ist, in dieser Beziehung, gesünder als die Lehre. Und ich muß dies hervorheben, nicht nur, um gerecht zu sein, sondern auch, um an diesem Falle wiederholt, wie schon früher mehrmals geschehen, darzuthun, daß die Meinung eine falsche ist, als liege der Fehler des Katholicismus in den Mißbräuchen des Lebens und nicht in der Lehre. Vielmehr ist gerade das Umgekehrte wahr.

Wir sind indeß noch nicht am Ende. Die Lehre von den über Gottes Ordnungen hinausgehenden Werken ist nicht das schlimmste, womit der Katholicismus die in diesen Ordnungen liegenden Gnaden Gottes verkümmert. Das Schlimmere liegt in der Lehre von der Buße, und von dieser habe ich jetzt zu reden.

Der Apostel sagt (Eph. 4, 28): wer gestohlen hat, der stehle nicht mehr, sondern arbeite, und schaffe mit den Händen etwas gutes, auf daß er habe zu geben dem Dürftigen. Das heißt allgemeiner ausgedrückt: eine andere Ausgleichung begangenen Unrechts kann der Mensch nicht leisten, als daß er nun mit um so völligerer Treue sich in die Ordnung seines irdischen Berufes einfüge. Der Katholicismus aber fordert mehr, er fordert das besondere Bußwerk. Zu dem Reichthume an Sacramenten, dessen sich die katholische Kirche rühmt, tritt das Sacrament der Buße hinzu; aber in der That, wenn wir nicht sonst schon gesehen hätten, daß die Gaben dieser Kirche im Grunde nur Vorenthaltungen und Verkümmerungen sind: hier tritt dies im gesteigerten Maße hervor.

Jene über Gottes Forderungen hinausgehenden Werke, die in

in den sogenannten evangelischen Rathschlägen den nach einer besonderen Vollkommenheit lüsternen Menschen angepriesen wurden, ließen doch wenigstens scheinbar die Ordnungen Gottes als eine werthvolle Gabe für diejenigen, die sich mit der Erfüllung der Gebote begnügen wollen, bestehen. Aber, auch dieser Schein wird zerstört; in der Lehre von der Buße erscheinen die über Gottes Ordnungen hinausgehenden Werke nicht mehr als guter Rath, sondern als Forderung, nicht mehr als Mahnung an einzelne, sondern an alle. Denn da alle täglich sich mit solchen Sünden beschweren, die ihnen das Bußsacrament nöthig machen; und da dies Bußsacrament in besondern Leistungen besteht, ohne welche dem reuigen Sünder alle neue Treue im irdischen Berufe nichts hilft — so wird nun zum Erschrecken klar: was für eine bodenlose Schuldenlast die katholische Kirche, statt des scheinbaren Reichthums, ihren Gläubigen aufbürdet. Alle und jede müssen, und zwar täglich und stündlich, Leistungen auf sich nehmen, die über das was der Mensch nach Gottes Gebot leisten soll und kann, hinausgehen; denn noch neben und außer der Treue im irdischen Berufe, zu der er ohnehin verpflichtet wird, werden zur Sühnung seiner Sünden diese Bußwerke von ihm gefordert.

Dies ist eine so maßlose Beraubung und Ueberbürdung des Menschen auf einmal, daß sie gar nicht möglich wäre, wenn dabei ein klares Bewußtsein von dem, was geraubt und was aufgebürdet wird, vorhanden wäre. Und in der That, das mangelnde Bewußtsein hierüber ist der Grund, woraus die katholische Bußlehre entsprungen ist. Sobald man es mit der Sünde ernst nimmt, und sobald man es mit dem was ohnehin der Mensch nach Ordnung Gottes zu leisten hat, ernst nimmt: alsobald verschwindet jede Möglichkeit, durch besondere Leistungen die Sünden sühnen zu wollen.

Buße, und zwar eine in Wort und That sich äußernde Buße hat allerdings von jeher die Kirche gefordert. Wie der Glaube nicht ohne Früchte sein kann, so muß auch die Buße, diese Kehrseite des Glaubens, ihre Frucht und Bethätigung haben. Frucht des Glaubens und Frucht der Buße sind im Grunde dasselbe. Besteht die Glaubensfrucht in einer um so ernstlicheren Treue in Erfüllung des irdischen Berufs mit seinen Mühen

und Leiden, so besteht auch die Buße in nichts anderem. Zu diesem irdischen Berufe gehört auch das Leben des Christen in der kirchlichen Gemeinde; zu der Treue zu welcher der reuige Sünder sich in seinem irdischen Berufe verpflichtet fühlen wird, gehört also freilich auch, das er das gestörte Verhältniß zu seiner Kirche herstelle, daß er sich ihr, der er sich als Frevler gezeigt hat, auch als Büßer zeige, je in den Formen, die sie dafür eingeführt hat. Zur Ordnung der Kirche, die nirgends fehlen dürfte, und die zu erfüllen jeder Angehörige der Kirche für Lebensberuf erkennen müßte, gehört dies allerdings. Denn nur so erscheint sie als das was sie ist, als der feste Grund der das Siegel hat: der Herr kennt die Seinen, und: es trete ab von der Ungerechtigkeit wer den Namen des Herrn nennt. Bestellt ist die Kirche als Haushälterin über das einmal für die ganze Welt am Kreuze erworbene Heil. Indem sie dies Heil den einzelnen durch die Taufe zutheilt; indem sie den täglich noch zwischen seinem alten und neuen Menschen schwankenden Kämpfer täglich von neuem als die in der Taufe wiedergeborene Persönlichkeit zu Christo sammelt, verwaltet sie die Schlüssel des Himmelreichs; was einst im Himmel als erlöst gelten soll, dazu muß sie auf Erden das Werkzeug gewesen sein; und gebunden bleibt auch im Himmel, was sie auf Erden bindet, denn kein anderes Werkzeug der Erlösung hat der Herr gestiftet.

Dies Verhältniß deutlich hervortreten zu lassen hat sich die älteste Kirche sorgfältig bestrebt. Rückkehr aus dem Abfalle von dem gemeinsamen Heile mußte ein ebenso bestimmt in Wort und That erkennbarer Vorgang sein, wie der Abfall selbst. Sofern in diesem Sinne die älteste Kirche zur Herzenszerknirschung auch Bekenntniß des Mundes und genügende Thatäußerung der Buße forderte, stand sie in der Wahrheit. Freilich ist nun, fast ebenso alt wie diese Wahrheit, auch der Irrthum, als wären Bekenntniß und That des Büßenden nicht sowohl die Zeichen, an denen die Kirche die Rückkehr des Gefallenen zur Wiederaufnehmbarkeit in sein kirchliches Bürgerrecht erkenne, sondern als wären sie Leistungen, durch welche er die Wiederaufnahme verdiene.

Aber, wie jene Wahrheit nicht durch ihr Alter Wahrheit ist, so ist auch dieser Irrthum nicht darum minder Irrthum, weil er so alt ist. Und wahrlich noch weniger können sich durch das Alter dieses Irrthums die späteren und spätesten Auswüchse des-

selben decken, durch welche erst ganz sein Zusammenhang mit der ursprünglichen Wahrheit gelöst worden ist. Denn das alte Bußverfahren war doch, trotz frühzeitiger falscher Deutungen, ein solches wie es, auch ohne falsche Auffassung, dem richtigen Sinne entsprechen konnte. Ausgeboren war der Irrthum erst da, als die Kirche auf Sündenbekenntniß drang, nicht damit die bekannt und anstößig gewordene Sünde vom Sünder als solche erklärt, sondern damit auch die unbekannt gebliebene Sünde dem Priester bekannt gemacht würde. Ausgeboren war der Irrthum da, als von dem Sünder gefordert wurde, daß er sich aller seiner Sünden schuldig bekenne, und dadurch ihm der Irrthum, als sei er der Erbsünde nicht schuldig, in den Mund gelegt wurde. Ausgeboren war der Irrthum da, als die Beichte von dem Bußwerke getrennt, und die Freisprechung vor die letztere gestellt wurde; denn nun war jene falsche Deutung, daß das Bußwerk nicht das Erkennungszeichen aufrichtigen Wunsches nach Wiederversöhnung, sondern eine Leistung sei, unter deren Bedingung man das Heil erwerbe, zur rechtlichen Geltung erhoben.

Die Reformation war so fern davon, jene Wahrheit daß Buße sich vor der Kirche in That und Wort zu bekunden habe, zu verkennen, daß vielmehr Luther durch die Mißachtung, in welche der Beichtstuhl verfallen war, zur Erhebung gegen die Mißbräuche der Kirche veranlaßt wurde. Vertheidigung wahrer aufrichtig bekennender und werkthätiger Buße war, im Gegensatze des Ablasses, Luthers nächster Zweck. Aber freilich, die Bußwerke wie er sie meinte, standen auch sofort, wie zu dem Ablasse, so zu allem die Versöhnung verdienen wollenden Bußwerke im Gegensatz; die Beichte wie er sie meinte war keine solche Herzählung der Sünden, wodurch man sich von der Schuld der Erbsünde losgesagt hätte. Dies Bewußtsein der Erbsündenschuld, dies Bewußtsein, daß die Sünde durch keine Aufzählung erschöpft, also noch weniger durch eine solche Aufzählung oder durch Uebernahme der für die aufgezählten Sünden dictirten Strafe gesühnt werden könne — dies Bewußtsein hatte Luthern frühzeitig zu einem so ungeschickten Beichtkinde gemacht, daß er durch den beständigen Ruf: o meine Sünde! Sünde! Sünde! den Beichtvater in seinem gewohnten Geleise des Beichtverfahrens völlig irre werden ließ. Dies Bewußtsein war es auch, aus welchem das erste Wort der Reformation, der erste Satz von Luthers 95

Sätzen, hervordrang: Da Christus spricht, thut Buße! will er daß das ganze Leben der Gläubigen eine Buße sei.

Das ganze Leben soll eine Buße sein, weil das ganze Leben auch des Gläubigen, Versöhnten, noch von den Schößlingen die aus der Wurzel seiner angeerbten Sünde kommen, durchwachsen ist. Die Reformation, die zuerst wieder das selige Evangelium von der ein für allemal gewährten Sündenvergebung und von dem in Christo der Menschheit dargebotenen Erlasse aller die Vergebung verdienen sollenden und doch nicht verdienen könnenden Bußwerke gepredigt hat, — dieselbe Reformation hat doch zugleich eine viel tiefere Erkenntniß der fortdauernden Sündhaftigkeit, und eine viel tiefergehende Bethätigung der Buße gepredigt, als der Katholicismus mit seinem Mundbekenntniß und mit seiner Genugthuung durch das Werk der Buße.

Was irgend Wahres in der Forderung liegt, daß die Herzensbuße sich in Wort und Werk äußern solle, das hat die Reformation so wenig abgeschafft, daß sie vielmehr selbst ein großes Bekenetniß und eine große That wahrer Buße war, gegenüber der Unbußfertigkeit, deren sich die katholische Kirche schuldig machte, und die sich in nichts so hochmüthig aussprach, als in der Lehre vom Bußsacrament. Diese Lehre ist der Gipfel hochmüthigster Unbußfertigkeit, darum weil in ihr jene beiden Irrthümer enthalten sind: erstens, daß der Mensch sich seine Erbsünde nicht mehr als Sünde zuzurechnen brauche; zweitens, daß er für seine Thatsünde selbst Genugthuung leisten könne.

Eine große allgemeine Unbußfertigkeit, eine große Verweigerung wahrer Buße ist durch diese Lehre der Katholicismus, — eine große allgemeine Beichte und Bußthat ist der evangelische Protestantismus. Ist auch im Protestantismus Beichtstuhl und Bußwesen theils von Anfang an abgeschafft, theils aus der Sitte und Gewohnheit des Lebens verschwunden: so mag man dies beklagen; aber man darf darum nicht dem Protestantismus den Ruhm bestreiten: daß er die wahre Beichte und Buße kennt und hat — ja er hat sie nicht nur, sondern er ist sie, und er allein.

Man hört von gutkatholischen Christen nicht selten die Bemerkung: im Beichten vor seinem Priester übe der Katholik, was man auch sonst am Bußsacrament aussetzen möge, jedenfalls eine Demuth, die der Protestant sich nicht zumuthe. Man kann mer-

ken. daß dieses Rühmen des katholischen Beichtwesens als einer Demuthsübung, von den Priestern gern und mit Fleiß den Gläubigen eingeprägt wird. Auch hat dieser Ruhm viel Schein. Aber in der Wahrheit besteht er nicht. Jener Schein entsteht besonders dadurch, daß dem Protestanten durch die Ungewohntheit der Zumuthung: er solle einem durch gar keine besondere persönliche Begabung dazu berechtigten Menschen die geheimste Schmach seines Innern aufdecken, der Eindruck allertiefster Demüthigung gemacht wird. Für den Katholiken, der dies als hergebrachte Form übt, ist es schon darum keine wirkliche Demüthigung. Der alte, natürliche Mensch kann deshalb doch ungebrochen in ihm das Haupt erheben. Indeß, dies ist nicht einmal genug gesagt. Aus dem Gewohnheitsmäßigen folgt nur, daß der alte Mensch dabei ungebrochen bleiben kann. Aber wir müssen sogar sagen: er wird und muß ungebrochen bleiben. Denn diese Demüthigung geht der Katholik ein in der Meinung, dadurch etwas zu thun, wodurch Gott aufhöre ein Recht gegen ihn zu haben. Daher ist ein solches Beichten und Büßen die gründlichste Abkehr von aller wahren Demüthigung. Und dies ist wahrlich nicht eine nur erdachte Schlußfolgerung aus der katholischen Lehre vom Bußsacrament. Die Thatsachen, die ersichtlichen Seelenzustände katholisch beichtender Christen bewahrheiten es. Wie viele von ihnen entfremden sich, gerade durch die Leichtigkeit, die ihnen ihre Kirche bietet, ihren innern Schmutz, soweit sie ihn selbst anerkennen mögen, an einen Priester ablagern zu können, der ja doch nur ihres gleichen ist, ja den sie im übrigen Leben vielleicht verachten, oder doch so wenig achten, daß es ihnen im Ganzen nichts verschlägt, ob er Schändliches oder Gutes von ihnen wisse — wie viele entfremden sich durch diese leichte Gelegenheit, mit ihrem strafenden Gewissen sich abzufinden, ganz dem Gedanken der göttlichen Heiligkeit, in deren Lichte allein doch erst der Mensch gründlich erkennt, wie gar nichts, ja wie viel schlimmer als Nichts er ist.

Das sind einzelne! wird man sagen; und die Tausende die in der katholischen Kirche das Bußsacrament mit ernstester Demüthigung gebrauchen, wird man dagegen aufführen. Wir preisen Gott, daß es solche Tausende giebt. Aber auch hier, wie schon vielfach geschehen, müssen wir uns dagegen verwahren, daß man das Schlechte in der katholischen Kirche nur als einen von ihrer

Lehre nicht verschuldeten Mißbrauch ansehe. Vielmehr liegt auch hier gerade das Verderbliche im Wesen und in den Grundsätzen der Kirche; im Leben der Gläubigen hingegen kommt, durch Wirkung des den Wahn durchbrechenden Geistes Christi, vieles vor, was besser als jene Grundsätze ist. Indeß, auch jene Besseren, Ernsteren, demüthigen sie sich denn wahrhaft? dürfen sie es auch nur, falls sie ächte katholische Beichter und Büßer sein wollen? zwingt sie nicht ihre Kirche, zugleich indem sie sie zur Herzählung ihrer Sünden zwingt, zu der mittelbaren Verleugnung der Sünde, die sich nicht erzählen läßt? zu der stillschweigenden Erklärung: das sind meine Sünden alle; weiter habe ich keine; und die böse Begier die in mir herrscht, ist für mich keine Sünde; die rechne ich mir nicht zu, die darf mir Gott nicht zurechnen.

In der Lehre von der Buße kommt das tiefe Verderben zu Tage, das der Katholicismus dadurch in sich nährt, daß er die Erbsünde nicht mehr als Sünde im Gläubigen fortdauernd anerkennen will. Darum kann er eine Genugthuung für die Thatsünden für möglich halten; aber — darum bedarf er auch einer solchen; bedarf ihrer, und stillt damit doch nicht das unruhige, fieberhafte Bedürfniß, welches in dem gläubigen Katholiken zum Bekenntniß der Wurzel seiner Sünde drängt, und welches doch die Kirche ihm, wie ein ausschlagen wollendes Gift, in sein Inneres zurückdrängt, zum beständigen peinlichen Siechthum.

Eine solche grausame Verkümmerung des größten Gutes ist es, was die katholische Kirche in der Gabe des Bußsacraments ihren Gläubigen bietet. Der Katholik kann und darf nicht seine ganze Sünde bekennen. Darum aber kann und darf er nicht sein ganzes Leben zur Buße machen. Er muß der großen Gnade entbehren, die uns Christus der Herr damit giebt, daß er durch den Ruf: thut Buße! dies ganze irdische Leben zur Buße, dadurch aber auch dieses irdischen Lebens Ende zum Ende der Bußzeit, zum Eingange in seinen Frieden gemacht hat.

„Selig sind die Todten die in dem Herrn sterben, sie ruhen von ihrer Arbeit, und ihre Werke folgen ihnen nach" (Offenb. 14, 13.), dies Schriftwort, voll unvergleichlichen Trostes, darin so unvergleichlich, daß es den Reichthum des Evangeliums auch dem natürlichen Menschen nahe bringt, und doch

zugleich dem Bekehrten, dem durch Sündenschrecken und Glaubensseligkeiten Hindurchgegangenen, die letzten Tiefen des göttlichen Erbarmens aufthut — dies Schriftwort verkümmert, raubt der Katholicismus seinen Gläubigen durch das Bußsacrament und das damit Zusammenhangende: Ablaß und Fegfeuer.

Hiermit erst vollendet sich, was wir von dem scheinbaren Reichthum und von der wirklichen thatsächlichen Armuth des Katholicismus zu sagen haben.

Die Lehre vom Ablaß, der aus dem Schatze überfließender Verdienste den Gläubigen von der Kirche gegen Leistung oder Zahlung überlassen werden kann, ist nur der Gipfel des im Bußsacramente bereits ausgebildeten Irrthums. Des Irrthums Wurzel lag in der Betrachtung der Sünden und guten Werke als einzelner Dinge und Werthe, welche von der Persönlichkeit losgerissen, unabhängig die einen von der Erbsünde, unabhängig die andern von Christo und seinem Leben in uns, ihre Schätzung in sich selbst haben und eins gegen das andre aufgerechnet werden können. In ein solches Aufrechnen der Sünden und auferlegten Bußwerke war mittels des Bußsacraments die Wahrheit, daß dem bekehrten Sünder sein ganzes noch übriges Leben als der Raum zur Buße gegeben sei, verwandelt. Fand solches Aufrechnen einmal statt, so brauchte es freilich nicht auf die Ausgleichung zwischen den bösen und guten Werken ein und derselben Person beschränkt zu bleiben. Auch die guten Werke anderer konnten zu dieser Ausgleichung dienen. So ist der unerschöpfliche Schatz aufgethan, aber — er kostet den ganzen Trost des Christenthums im Leben und im Sterben und nach dem Sterben.

Denn indem die Kirche den Reichthum genugthuender guter Werke durch Anbietung fremder Verdienste für eigene Schuld ins Unendliche steigerte, steigerte sie zugleich das Bedürfniß nach genugthuenden Werken ins Unendliche. Indem sie Ablässe im Werthe hunderttägiger, tausendjähriger Bußzeit anbot, eröffnete sie zugleich den Blicken der Gläubigen die Aussicht auf vielhundertjährige, vieltausendjährige Bußzeit, die ihnen trotz aller auf Erden geleisteten Bußwerke doch noch, nach diesem Leben, zu leisten übrig bleibt.

Eine innere Nothwendigkeit trieb dazu. Denn ein inneres

Gefühl muß dem Katholiken sagen, daß das Bußwerk nicht genug thun kann — und doch soll es genug thun. So bleibt ihm nichts übrig als ein unendlicher Fortschritt von Bußwerk zu Bußwerk; und in seiner innern Qual über alle doch nicht genügende Genugthuung muß es ihm sogar eine Art Trost sein, daß ihm durch das Fegfeuer nach diesem kurzen Leben noch eine unendliche Zeit zu Genugthuungen gegeben wird. Freilich, welch ein Trost! und welch eine Armuth, der ein solcher Trost als Trost erscheinen muß.

Selig die Todten, die, nachdem ihr Leben Buße war, im Herrn sterben; nun ruhen sie, und ihre Werke, weil sie eben nur Bethätigung ihrer Buße und ihrer Lossagung vom alten Menschen waren, weil sie nur Bethätigungen ihres in Christo neu gewonnenen Lebens waren — diese ihre Werke sind untrennbar von ihnen, sie folgen ihnen nach. So lautet die evangelische Wahrheit. Der Katholicismus aber sagt: unselig die Todten, auch die in dem Herrn sterben; ihre Bußwerke folgen ihnen nicht nach, helfen ihnen nichts; keine Ruhe haben sie von ihrer Arbeit, sondern jetzt erst beginnt die größte, qualvollste — das Fegfeuer voll unabsehbarer Peinigungen.

Ja wohl! weil der Katholicismus nicht will, was Christus will: nämlich daß das ganze Leben eine Buße sei, darum muß er nun das ganze Leben nach dem Tode zu einer Buße machen. Und nicht das ist zu verwundern, daß er der Bußzeit im Fegfeuer so ungemessene Ausdehnung giebt; sondern das ist zu fragen, mit welchem Rechte er ein, freilich ins Unendliche hinausgerücktes, Ende dieser Pein hoffen läßt?

Denn sobald einmal die Erbsünde nicht als Sünde im Bekehrten bekannt und deshalb das ganze Leben zu einer Buße gemacht wird, alsobald helfen alle für die Thatsünden geforderten Bußwerke nichts; es wird mit mathematischer Nothwendigkeit eine unendliche Reihe daraus; der Mensch kann und darf nie glauben sein Ziel zu erreichen, so wenig wie die Reihe $1/2 + 1/4 + 1/8 \ldots$ jemals die Eins erreicht.

Gottes Ordnungen haben ihr Maß und Ziel, Menschenträume gehen ins Maßlose. Gottes Wort sagt, daß dem Menschen einmal gesetzt ist, zu sterben, danach das Gericht. Weiteres wissen zu wollen, über Dinge „deß er nie keines gesehen hat“

(Col. 2, 18) aus eigenem Witz etwas hinzu erfinden zu wollen, ist dem Menschen nicht erlaubt. Der Katholicismus wirft dem Protestantismus vor, er stelle der Lehre vom Fegfeuer nur Verneinung oder Zweifel entgegen, wisse aber über den Zwischenzustand der Abgeschiedenen bis zur letzten Vollendung nichts seinerseits zu lehren. Aber der Protestantismus will darüber nichts wissen, weil er nichts darüber wissen soll. Wirft man ein, es sei dem Menschen Bedürfniß, davon näheres zu wissen — so werfe man das dem Worte Gottes vor; da dies nichts darüber sagt, so muß der Mensch vielmehr lernen, das Bedürfniß welches sich in ihm regt nach solcher näheren Kunde, zu unterdrücken.

Wirft man ein, es sei dem Menschen Bedürfniß, für seine Todten zu beten — so ist ihm das auch im Protestantismus nicht verwehrt. Daß ja auch die Todten fortwährend der göttlichen Gnade bedürfen, daran zweifeln wir wahrlich nicht. Freilich sind sie gerichtet. Aber wie ihr Urtheil ausgefallen, wissen wir nicht; und dürfen, ja müssen für jeden hoffen; selbst wenn das, was wir an ihm sahen bei seinem Leibesleben, aller Hoffnung, daß er zu den Auserwählten gehören könnte, zu widerstreiten schien. Gott richtet, nicht wir. Ist aber, wie wir hoffen, der Abgeschiedene um des Keimes willen, der, uns verborgen, von göttlichem Leben in ihm lag, im Gerichte gerettet worden, dann gehört er zwar zu denen die von der Arbeit dieses Lebens ruhen, und für welche also um Erlösung aus einer Pein des Fegfeuers zu bitten schriftwidrig wäre. Wohl aber sind wir genöthigt, anzunehmen, daß auch dieser Zustand, der in Vergleichung mit unserm Fleischesleben Ruhe genannt wird, in anderer Beziehung doch ein Sehnen und Ringen nach dem Ziele der Vollendung sein mag. Darum hat die alte Kirche gern für die Todten gebetet, lange bevor das Fegfeuer erfunden war. Und so dürfen auch wir es, sollten es vielleicht auch mehr als wir thun, sollten vielleicht auch im gemeinsamen Gottesdienste das Beten für die Verstorbenen nicht so, wie es geschieht, versäumen — aber des Fegfeuers bedürfen wir nicht dazu. Durch Annahme des Fegfeuers würde vielmehr dies Gebet aufhören, ein wahres Gebet zu sein. Denn wer da glaubt, daß die Todten genugthuende Fegfeuerqualen schuldig sind, der mag vielleicht dem sie quälenden Gotte irgend ein Werk anbieten, welches Gott gegen eine der von jenen zu leistenden Qualen aufrechnen möge — aber ein wahres Gebet ist

das nicht, sondern ein Angebot. Gebet ist nur, wo die freie Gnade Gottes anerkannt wird; wer noch irgend an Genugthuung durch Menschenwerk glaubt, der betet gar nicht wahrhaft. Im ganzen Katholicismus würde es gar kein wahres, sondenn nur Pharisäergebet geben, wäre nicht auch hier, durch Gottes herzenlenkende Gnade, das Leben besser als die Lehre.

Neunter Vortrag.

Unsichtbare und sichtbare Kirche.

Die Lehre von der Kirche gehört, dem apostolischen Bekenntnisse zufolge, zu unserm Glauben an Gott den heiligen Geist. Unsres Glaubens Gegenstand, Gott, haben wir erst völlig ausgesprochen, indem wir dem Bekenntnisse zu Gott dem Vater und zu Gott dem Sohne hinzufügen: und ich glaube an den heiligen Geist. Wäre Gott nicht dies dritte: heiliger Geist, so wäre keine Lebenseinheit im Vater und im Sohne; da er es aber ist, so geht auch der Geist dieser Lebenseinheit aus von beiden, tritt herüber aus der ewigen Geschichte des göttlichen Lebens in diese Zeitlichkeit, wird Lebenseinheit vieler geschaffener Geister mit Gott dem Sohne — und so ist die Kirche. Weil aber diese ist, so ist auch das weitere. In der Lebenseinheit mit ihrem Haupte haben die Glieder Lebenseinheit auch unter einander — und so ist die Gemeinschaft der Heiligen. In der Kirche, die alle äußerlich Berufenen umfaßt, steht diese Gemeinschaft der wahrhaft von jener Lebenseinheit Durchdrungenen, noch unausgeschieden, unausscheidbar, nicht nur unausgeschieden für Menschenurtheil, sondern unausgeschieden selbst vor dem ewigen Richter: denn das völlig sichtende Gericht kommt erst dereinst: und durch dies Gericht wird sogar in jedem einzelnen Gläubigen das noch ungeschiedene göttliche von dem ungöttlichen Leben erst getrennt werden. Dennoch ist sie schon, jene Gemeinschaft der Heiligen, der wahren Gläubigen; und weil sie nie fehlt, seitdem einmal die Kirche gestiftet und das Werk des heiligen Geistes in ihr begonnen ist: so ist auch Vergebung der Sünden, stete Aneignung und Verwaltung der von Christo gestifteten Versöhnung mit Gott. Und weil diese ist, eine beständige Thatsache göttlichen Wirkens

in irdischer Wirklichkeit: so ist darin auch die Bürgschaft dafür, daß allem Fleische nicht Vernichtung bestimmt ist, sondern Auferstehung; und daß im auferstandenen Leibe diejenigen zu Gottes ewigem Leben eingehen sollen, die, weil sie in der Kirche Gottes jener Gemeinschaft der Heiligen angehörten, in welcher die Sündenvergebung wahrhaft angeeignet wurde, nun um dieser Vergebung willen dem Gerichte entrinnen, das der große Tag Gottes über alles heraufführt, was in seinem Fleische erstanden ist.

So, und in diesem Zusammenhange, spricht unser gemeinsames Symbolum von der Kirche Gottes. Wir glauben eine heilige allgemeine Kirche. Indem wir erklären, daß wir sie glauben, erklären wir, daß sie etwas Unsichtbares ist. Denn der Glaube, der siehet, ist kein Glaube. Was wir von ihr sehen: die Schaaren der Getauften, oder die Schaaren der Priester, das ist nicht sie selber im höheren Sinne. Der Apostel Paulus nennt sie das Jerusalem in der Höhe, unser aller Mutter. Mutter der Gläubigen, und Braut des Herrn, ja, in noch anders gewendeter Beziehung auch die Mutter des Messias (Offenbarung 12, 5) — wer hat sie gesehen? wer wagt zu sagen, daß er sie gesehen habe? Johannes im Geiste sah sie: ein Weib mit der Sonne bekleidet, den Mond unter ihren Füßen, auf ihrem Haupte eine Krone von zwölf Sternen. Das ist die Kirche — keine Gottheit, kein Gegenstand der Anbetung, keine Macht an die wir glauben, sondern Gottes demüthige Magd, wie Maria, ihr menschliches Abbild — aber jene geistige Wesenheit, die wir glauben, der Schoß aller Empfängniß göttlichen Lebens, aus welcher Gotte Kinder geboren werden, wie Thau aus der Morgenröthe. Ihre Kinder sind wir, so wir aus dem Geiste wiedergeboren sind. Können wir nicht einmal uns sehen, als diese Neugeburten vom Geiste, wie wollten wir den Schoß sehen der uns trägt.

Die Kirche in diesem obersten, ersten Sinne, ist von den Reformatoren zu beschreiben versucht worden als die Gesammtheit der Heiligen, wahrhaft Gläubigen. Will man gegen diese Beschreibung etwas einwenden, so würde es erlaubter sein, zu sagen: sie sei noch nicht hoch genug gegriffen, noch nicht geistig genug, noch nicht unsichtbar genug — statt zu sagen: sie verliere den Boden der Wirklichkeit. Eine Rohheit des Denkens war es,

wenn die päpstlichen Theologen zu Augsburg hierauf erwiderten: die Kirche umfasse ja Gute und Böse, denn sie werde von Christo selbst mit einem Netze voll guter und fauler Fische verglichen. Die Evangelischen konnten hierauf nur antworten: das werde von ihnen gar nicht bestritten; aber es gebe eben mancherlei Sinn, in dem sich von der Kirche reden lasse.

Eine Rohheit des Denkens war jener Einwurf um so mehr, da ja auch die päpstlichen Theologen, wollten sie die römische Kirche als die eigentliche Mutter aller Gläubigen bezeichnen, nicht mit jenem Sinne ausreichten, in welchem die Kirche alle Guten und Bösen, die äußerlich zur Kirche gehören, umfaßt. Denn in diesem alleräußerlichsten Sinne umfaßt die Kirche alle Ketzer mit. Diese weiteste Bedeutung des Kirchennamens muß zwar anerkannt werden; und wird von beiden, von den Römischen nicht minder als von den Evangelischen, anerkannt, schon deshalb, weil sonst die Ketzertaufe nicht gültig sein könnte, was doch, wiewohl widerstrebend, die Römischen nicht leugnen mögen. Aber indem die Römisch-Katholischen dennoch von ihrer römischen Kirche als der in Wahrheit alleinigen sprechen, fordern sie ja selbst, daß der Name der Kirche in verschiedenem Sinne verschiedenes umfasse. So dürfen sie denn auch die Evangelischen nicht bei jener einen, äußerlichsten Bedeutung festhalten wollen.

Eine Rohheit des Denkens ist es nun aber in jeder Weise, die Unsichtbarkeit jener Kirche im höheren Sinne, abzuleugnen. Bellarmin will die Kirche gesehen und mit Händen gegriffen haben. Dieser große römische Gelehrte, der, was das tridentinische Concil nicht wagte, zu ergänzen unternahm, indem er die römische Lehre von der Kirche begrifflich darstellen wollte, scheute sich nicht, zu sagen: die Kirche sei ein sichtbares, greifliches Ding, wie das römische Volk, oder wie das Königreich Frankreich, oder wie die Republik Venedig. Aber, selbst diese Vergleichung, auch wenn sie stichhaltig wäre, würde nur das Gegentheil beweisen von dem, was sie beweisen soll. Wer hat das Königreich Frankreich, als solches, gesehen oder mit Händen gegriffen? Auch jeder irdische Staat ist eine geistige Wesenheit über all den einzelnen Köpfen, aus denen er besteht. Nicht einmal Ludwig XIV. durfte mit Recht sagen: Frankreich bin ich. Als er starb, war Frankreich, wiewohl Ludwig XIV. nicht mehr war. Daß Staa-

ten und Städte geistige Wesenheiten sind, wußten auch die Heiden; sie vergötterten diese geistigen Mächte, statt sie mit Händen greifen zu wollen. Wir vergöttern die Kirche nicht, wiewohl sie eine unvergängliche geistige Wesenheit ist; aber wir sind auch nicht so ungeschlacht, sie mit Händen greifen zu wollen. Auch die Propheten des alten Bundes haben jede Stadt mit ihren Einwohnern als eine Mutter mit ihren Kindern dargestellt. Weder in der Masse der Einwohner, noch auch etwa in den Aeltesten und Würdenträgern der Stadt fanden sie deren eigenstes geistiges Wesen erschöpfend verkörpert. Ueber diesem allen steht die Stadt selbst, als die Mutter ihrer Kinder. Oder war das nur eine Redensart, wenn die Propheten so sprachen? Selbst wenn man dies meinte, so müßte doch der Redefigur eine Wahrheit zum Grunde liegen; und diese Wahrheit müßte Wirklichkeit werden in der Stadt Gottes, der Mutter der Gläubigen.

Wohl ist auch dies bildlich gesagt. Denn eine Person, außer und über den Personen die sie umfaßt, ist freilich die Kirche nicht; keine Gottheit, kein Engel, keiner der Aeonen. Sie ist ganz nur der Schoß der Empfängniß aus göttlichem Leben zu menschlich göttlichem Leben. Darin besteht ihr Leben, daß der heilige Geist mit seinem persönlichen Leben die menschlichen Persönlichkeiten ergreift, erfüllt, erleuchtet, heiligt, und mit Vollmachten göttlicher Gnade begabt. Aber diese Personen in ihr sind nur durch sie; Personen in diesem Staate Gottes sind sie nur dadurch, daß dieser ist; sei es einfaches Bürgerrecht, sei es Amt, was sie in der Kirche geltend machen wollen, sie hätten es nicht, wäre nicht die Kirche früher denn sie. Wie Raum und Zeit nicht sind durch die Dinge und durch die Ereignisse, die sie erfüllen, sondern vielmehr die Bedingungen sind, unter denen Dinge erscheinen und werden: so muß die Kirche sein, damit Personen in ihr, ob Laien ob Kleriker, sich finden können.

Nicht die Laien, aber auch nicht die Kleriker machen die Kirche, sondern die Kirche ist es, welche so den letzten Katechumenen, wie den höchsten Würdenträger beruft, berechtigt. Als Christus die Kirche stiftete, war nicht zuerst ein Apostel und in ihm die Kirche (oder gar er die Kirche); sondern schon war die Kirche, und in sie hinein wurde der erste, wie alle übrigen Apostel, berufen.

Ich rede nicht eben von einem Vorangehen der Kirche der Zeit nach. Wiewohl wir auch dazu berechtigt sind, sobald wir die Kirche in dem Sinne nehmen, in welchem sie Johannes darstellt, wenn er aus ihr den Messias geboren werden läßt. Und überhaupt die ganze apostolische Lehre von dem geistigen Israel und von dem Jerusalem in der Höhe bezieht sich auf diese Kirche als längst vorhandene, unsichtbare, lange bevor sie durch Bestellung der Apostel gestiftet wurde. Es ist höchst sonderbar, wenn man in neuerer Zeit die Einwürfe gegen die unsichtbare Kirche, die der Protestantismus lehrt, dahin gesteigert hat: eine unsichtbare Kirche sei doch im Grunde gar keine wirklich vorhandene; also habe der Protestantismus gar keine Kirche. Gerade die unsichtbare Kirche hat, je tiefer man in ihr Wesen zurückgeht, eine viel verbürgtere, von allem Werden unabhängigere Wirklichkeit als alles Sichtbare, in Gottes ewig wahren, nie auf eine leere Möglichkeit beschränkten Heilsgedanken.

Indeß, wie gesagt, von diesem Dasein der unsichtbaren Kirche noch vor der Zeit, ehe sie durch Berufung der von Ewigkeit dazu versehenen Apostel und Erstlinge des Geistes in die Erscheinung trat — sei hier zunächst abgesehen. Die Hauptsache ist: als die Apostel berufen wurden, so traten sie in die Kirche und waren dadurch Apostel; nicht aber wurden sie Apostel ohne Kirche, um erst auf diese Weise die Kirche zu bilden.

Diese Anschauung könnte beschuldigt werden, zu mystisch zu sein für diese des Handgreiflichen bedürftige Welt. Zum Beweise indeß, daß sie keineswegs dem alltäglichen Erfahrungsleben fern liegt, darf man sich nur einer ganz trockenen Lehre aus der Wissenschaft des weltlichen Rechts erinnern. Jedermann weiß, daß die Fähigkeit, Rechte zu erwerben und darüber zu verfügen, nicht blos einzelnen Menschen zukommt, sondern auch Gesellschaften und Stiftungen. Diese werden daher von den Rechtslehrern moralische oder juristische Personen genannt, im Unterschiede von jenen einzelnen ein eigenes Wollen und Handeln habenden physischen Personen. Gesellschaften und Stiftungen haben das mit einander gemein, daß sie Personen im uneigentlichen Sinne sind; ihr Rechtswille, ihr ganzes Thun und Treiben ist kein unmittelbar hervortretendes; aber in einzelnen zu ihnen gehörenden Personen kommt es zur Erscheinung. So auch die Kirche; die Kirche kann also mit einer solchen moralischen Person wohl verglichen

werden. Es fragt sich, mit welcher von beiden genannten Klassen am besten? Mit einer Gesellschaft, oder mit einer Stiftung? Gesellschaft ist eine solche moralische Person, die aus einzelnen Personen erst gebildet wird, so daß sie durch diese besteht, nicht umgekehrt. Bei der Stiftung hingegen ist das Umgekehrte; sie ist nicht abhängig von irgend einer der durch sie berechtigten Personen, sondern eben sie berechtigt diese Personen, giebt ihnen ihr Dasein, ihr Recht als Betheiligte der Stiftung, ja nicht selten ihre ganze Möglichkeit in der bürgerlichen Welt zu bestehen. Diese Betheiligten also sind nicht etwa die Stiftung, noch macht erst ihr Zusammentreten die Stiftung; weder diejenigen unter ihnen welche rein nur empfangende Stiftungsgenossen sind, noch auch diejenigen welche irgendwie ein verwaltendes Amt und Recht bei der Stiftung inne haben, dürfen sagen: wir sind die Stiftung. Die Stiftung ist unabhängig von ihnen allen, vor ihnen allen, unsichtbar über ihnen allen. Ob nun mit einer solchen Stiftung richtiger, oder mit einer Gesellschaft die Kirche verglichen werden müsse, das ist die Frage.

Sichtbar, und, wenn es beliebt, auch handgreiflich möchte man die Kirche nennen, falls sich fände, daß sie am passendsten als eine Gesellschaft aufgefaßt wird. Wiewohl auch so ihr immer eine gewisse Unsichtbarkeit bleibt. Denn gesehen und betastet werden doch nur die einzelnen Personen, und keine von diesen, sei es auch die höchst bevorrechtete und höchst beamtete, darf doch im eigentlichen Sinne von sich sagen: ich bin die Gesellschaft. — Unsichtbar anderseits dürfte die Kirche heißen, falls ihre Vergleichung mit einer Stiftung dem Wesen mehr entspräche. Denn dann wäre klar, daß keine von den sichtbaren an ihr betheiligten Personen, auch nicht die ein Amt verwaltenden, sagen können: wir sind die Kirche. Wiewohl doch auch wiederum eine gewisse Sichtbarkeit dieser Kirche ebenfalls nicht abgesprochen werden darf. Denn die Rechte und Güter, welche das eigentliche Stiftungscapital derselben ausmachen, sind ja keineswegs verborgene Dinge. Dieses Stiftungscapital der Kirche, es besteht in dem Worte und Sacramente, auf die sie gegründet ist. Wort und Sacrament aber sind nichts Unsichtbares; sie sind ganz eigentlich zur sinnlichen Wahrnehmung bestimmt. Will man also sichtbare Kirche? hier ist sie. In Wort und Sacrament ist die unsichtbare Stiftung der Kirche nicht nur sichtbar, sondern auch

hörbar

hörbar und handgreiflich. Ungerechnet jene andre Sichtbarkeit, welche sie, die an sich unsichtbare, doch beziehungsweise auch an den von ihrem Stiftungscapitale zehrenden Menschenkindern hat; nur daß diese nicht dadurch berechtigt werden, zu sagen: wir machen die Kirche, von uns hängt sie ab.

Bereits ist nun im Vorangehenden angedeutet, daß unsere Anschauung vom Wesen der Kirche mehr dahin neigt, sie einer Stiftung zu vergleichen, nicht aber einer Gesellschaft. Eben deshalb schreiben wir ihr eine größere Unsichtbarkeit zu, als diejenigen welche sie als eine Gesellschaft von Aposteln und Apostelnachfolgern, die das ganze Sein und Recht der Kirche erst machen und in sich darstellen, betrachten. Freilich ist auch schon angedeutet, daß Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit sich doch nicht so ganz rein auf die eine und die andere Ansicht vertheilen. Sichtbar in gewisser Weise ist auch nach unserer Auffassung die Kirche; unsichtbar in gewissem Sinne ist auch die so sichtbare, in ihren Apostelnachfolgern so handgreifliche, Kirche der Gegner. Dies muß eine Warnung sein, mit den Benennungen von Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit vorsichtig umzugehen. Die Folgerungen, die von unsern Gegnern wider unsere Kirche aus deren Unsichtbarkeit hergeleitet werden, ermangeln aus doppeltem Grunde aller Bündigkeit, da einestheils diese Unsichtbarkeit unserer Kirche (die wir zugestehen, ja auf die wir dringen) doch immer eine nur beziehungsweise ist! und da anderntheils die Sichtbarkeit der gegnerischen Kirche doch wieder ihrerseits mit einer gewissen Unsichtbarkeit verbunden ist.

Nicht sowohl, ob unsichtbar, oder sichtbar? sondern ob die Kirche Stiftung sei? oder Gesellschaft? ist unsere Frage. Daß aber dies zugleich die wesentliche Frage zwischen Protestantismus und Katholicismus, in Betreff der Lehre von der Kirche sei, wird sogleich klar werden.

Zwar gewärtige ich den Einwurf, daß der Streitpunkt zwischen beiden doch nicht ganz auf diese Frage sich werde zurückführen lassen.

Wie? der Katholicismus sähe die Kirche als eine bloße Gesellschaft an? Wie stimmte damit, daß doch gerade er die Kirche viel lauter als wir, bei ihrem Mutternamen nennt? Vom geringsten Laien bis zum höchsten Apostelfolger hinauf überall die tiefste Beugung vor der Mutter Kirche, das stete Rühmen der

Gnaden, die sie ertheilt, stetes Frohlocken über das unermeßliche Stiftungskapital, von welchem sie ihren Kindern abläßt, soviel sie täglich bedürfen.

Ebenso könnte man auch anderseits unsere Auffassung von dem, was der Protestantismus über die Kirche lehrt, beanstanden. Wie? der Protestantismus erkennte die Kirche als Stiftung, als eine über den Gliedern der Kirche erhabene Mutter an? Ist nicht gerade ihm die Kirche eine bloße Gesellschaft? Gesellschaft der wahrhaft Gläubigen, wenn er von der unsichtbaren — Gesellschaft der gleichberechtigten Guten und Bösen, sobald er von der sichtbaren Kirche spricht? Hebt nicht gerade er alle Unterordnung der Mitglieder unter ein gemeinsames Höheres auf? entwerthet er nicht das Amt und die Stufenfolge der Aemter? Macht er nicht allen etwa noch vorhandenen Gehorsam gegen das Amt abhängig von der freien Selbstentscheidung? vom eigenen Urtheil?

Alle diese Fragen drängen sich auf, alle diese Fragen werden in unserer Zeit aufgeworfen. Von der höchsten Bedeutung sind diese Zeitfragen, und zugleich mit dem höchsten Scheine der Wahrheit sind alle diese Einwürfe verbunden. Denn nicht nur aus der nachdenkenden Betrachtung scheinen sie sich zu ergeben, sondern in den unleugbarsten Thatsachen scheinen sie begründet zu sein. Und nicht nur in der Lehre von der Kirche scheinen sie das von uns angegebene Verhältniß des Protestantismus und Katholicismus zu Ungunsten des ersteren geradezu umzukehren. Sondern die ganze Lehre und das ganze Wesen der beiden Kirchengemeinschaften scheinen durch jene Einwürfe in ein völlig anderes, ja entgegengesetztes Licht treten zu wollen, von dem, unter welchem wir bisher beide betrachtet haben. Eigengerechtigkeit an Stelle der in Christo erschienenen Gottesgerechtigkeit wieder eingeschoben zu haben — dies im Grunde ist der alles umfassende Vorwurf, den wir in allem bisherigen gegen den Katholicismus erhoben; und Herstellung der Gottesgerechtigkeit an Stelle der Eigengerechtigkeit rühmten wir als das Wesen des evangelischen Protestantismus. Und eben dies scheint sich nun völlig umzukehren. Sind jene so eben vorgetragenen Einwürfe nur halbwegs begründet, so trifft den Katholicismus, statt Vorwurfes der Ruhm, gegen alle eigene von Menschen gemachte Gerechtigkeit die Kirche als die Inhaberin göttlichen Rechts und

göttlicher Gerechtigkeit zu vertheidigen. Hingegen auf den Protestantismus fiele dann die ganze Last der Anklage: daß er, mit der von ihm verworfenen römischen Kirche auch alles göttliche Recht überhaupt und alle göttliche Ordnung verworfen habe; und daß er die Schuld trage an dem ganzen revolutionairen Geiste der Zeit, der eben darin besteht, daß Menschen Recht und Gerechtigkeit erst meinen machen und erfinden zu müssen, statt sie zu finden und als Gaben Gottes in Gottes Ordnungen, so den bürgerlichen wie den kirchlichen, hinzunehmen.

Wunderbar! der Protestantismus, der für die Rechtfertigung aus dem Glauben, für die Anerkennung der Wahrheit, daß das Rechte und Gute ein gegebenes und zu glaubendes, nicht ein zu machendes sei, in die Schranken trat — derselbe Protestantismus muß jetzt sich beschuldigen lassen, daß sein Wesen darin bestehe, durch eigenes Urtheil und That alles Recht und alle Wahrheit, in bürgerlichen wie in kirchlichen Dingen, erst machen zu wollen!

So wird ihm vorgeworfen gerade von denjenigen unserer Zeit, die am entschiedensten jenem Geiste des eigenen Wollens und Meinens, der alles gegebene Recht und alle geoffenbarte Wahrheit zerstört, entgegenzutreten eifern. Und noch wunderbarer! von nicht wenigen unter diesen wird nun der Katholicismus als einzig gebliebene Stütze alles gegebenen Rechts und aller geoffenbarten Wahrheit gepriesen, er der doch um der Rechtfertigungslehre willen d. h. um der Lehre willen daß alle Gerechtigkeit wesentlich eine gegebene sei, den Protestantismus mit Fluch belegt hat. Ja noch wunderbarer! jene Eiferer für das gegebene Recht, die jetzt zum Katholicismus flüchten — wenn sie auf die Lehre von der Rechtfertigung verwiesen werden, pflegen zu erklären: das sei ja nur ein Schulstreit, das brauche uns am Rücktritte zum Katholicismus nicht zu hindern. Oder aber sie erklären wohl gar: auch in der Rechtfertigungslehre habe der Katholicismus mindestens ebenso richtiges, oder richtigeres noch, als der in diesem Punkte doch eigentlich sehr einseitige Protestantismus.

Sie ahnen nicht, in welchem schwindelnden Widerspruche sie sich herumdrehen. Diese protestantische Lehre von der Glaubensgerechtigkeit, die sie wie eine unnütze Schulfrage bei Seite werfen, ist sie denn nicht genau dasselbe, nur in tiefster Erfassung und Begründung, wie der Satz, für welchen sie heut Himmel

und Erde bewegen möchten: der Satz daß alles Recht ein gegebenes, nicht gemachtes sei. Wollten sie dies erwägen: dann würden sie sich zwei, dreimal besinnen, ehe sie den Protestantismus beschuldigten, er sei es der an Stelle der Kirche und ihres Rechts das selbstgemachte Recht eigenen Meinens und Thuns aufrichte, und der damit sich zum Anfänger aller Revolution, die das gegebene Recht vernichtet, gemacht habe. Sie würden sich zwei, dreimal besinnen, ob nicht vielmehr die protestantische Lehre vom Verhältnisse zwischen Autorität und Freiheit in der Kirche die allein richtige, die allein wahrhaft aus dem Satze, daß alles Recht ein gegebenes sei, hervorgehende sei? und ob nicht vielmehr gerade durch den Protestantismus, und nur durch ihn die Autorität des geschichtlich gegebenen Rechts wahrhaft sicher gestellt werde?

Und wenn sie sich darüber besönnen, würden sie finden, daß dem wirklich so sei. Nicht der Katholicismus, mit all seinem Gerede von der Mutter Kirche, hat die wahre Beugung vor der wahren Kirche. Seine Kirche, unter die er Beugung fordert, ist nicht jene Stiftung aus dem heiligen Geiste, von der die Menschen erst — Apostel und Apostelnachfolger — ihr Recht entnehmen, und welcher sie — Laien und Geistliche — nur dienend und empfangend eingepflanzt sind. Sondern seine Kirche ist eine Gesellschaft, von den Aposteln und ihren jedesmaligen Nachfolgern gebildet, ihnen dienend, ihr Recht und ihre Wahrheit ihnen verdankend.

Daß man diese von den Reformatoren klar formulirte Anklage gegen die römische Kirche heutzutage für falsch erklärt, daß man achselzuckend ihr das tiefere von unserer Zeit gewonnene Verständniß von dem was Autorität sei, und daß alle göttliche Autorität in bestimmten Rechtsfolgen von Menschen zu Menschen sich darstelle, entgegenhält — das weiß ich wohl. Aber eben hier steckt der Fehler. Unsere Zeit versteht die Lehre vom gegebenen, aus den geschichtlichen Fügungen zu entnehmenden Rechte vielfach so, daß sie ohne allen Vorbehalt Recht und Wahrheit mit dem Willen und dem Spruche der auf Erden nach Gottes Fügung gesetzten Menschengewalten vereinerleit. Unsere Zeit thut dies aus wohlbegründetem, aber in Befangenheit ausgeartetem Eifer gegen die Revolution. Unsere Zeit hat die an sich richtige

Beobachtung gemacht, daß, sobald überhaupt eine Berufung auf göttliches Recht, im Widerspruche gegen menschliche von Gott geordnete Autorität zugelassen wird, alsbald jedes ungöttliche Gelüst unter dem Namen göttlichen Rechts sich einzudrängen bereit ist. Diese Beobachtung, wie gesagt, ist richtig. Nun aber geht man weiter. Während man den Satz, daß Mißbrauch den Gebrauch nicht aufhebe, in anderer Beziehung z. B. in Bezug auf den Heiligen- und Bilderdienst, nur allzu gut anzuwenden weiß: so gestattet man ihm hier keinen Einfluß. Jene Thatsache des häufigen Mißbrauchs nimmt man sofort als einen vollen Beweis dafür, daß eine solche Berufung überall nicht zugelassen werden dürfe; daß also jede solche Berufung ohne Unterschied, da sie nun einmal nicht stattfinden dürfe, auch nicht innerlich wahr sein könne; kurz, daß jede Berufung auf göttliches Recht gegen göttlich geordnetes menschliches Recht nie etwas anderes als Täuschung sein könne; daß der heilige Geist durchaus und für immer an die einmal von Gott gefügte Rechtsfolge menschlicher Gewalt gebunden sei, und daß, wo im Unterschiede oder im Gegensatze dieser Gewalten von heiligem Geiste geredet werde, dies unter allen Umständen nur „der Herren eigener Geist" sein könne. Diese Schlußfolgerung hat nun freilich, in den Augen der Befangenen allen zauberhaft bestechenden Schein der Wahrheit. Denn sie hat den bestechenden Schein eines unerschütterlichen Vertrauens in Gott. Ein ganz besonders starkes Vertrauen in Gott scheint ja darin zu liegen, wenn man voraussetzt: Gott müsse, in den geschichtlich gegebenen Gewalten, eine auf alle Fälle unzweifelhaft sichere Entscheidbarkeit für allen Streit zwischen Wahrheit und Lüge, Recht und Willkür gegeben haben. Und diese ganze Schlußfolgerung wäre unantastbar — wäre nicht doch ein Fehler darin. Aber der Fehler ist dieser: daß wir Gott damit ein Vertrauen schenken, das er sich verbeten hat, während wir ihm dasjenige Vertrauen, das er von uns gefordert hat, versagen. Seinem heiligen Geiste den Glauben aufzukündigen, darum weil der Lügengeist dessen Gestalt häufig annimmt; ihm den Glauben aufzukündigen, und lieber von Gott zu fordern, er solle völlig und ganz — wozu er doch nie sich verpflichtet hat — seinen heiligen Geist in die menschlichen Gewalten, die er geordnet, bannen und binden — das ist Vermessenheit. Diese Vermessenheit kann durch die Befangenheit des gegen den Lügengeist

gerichteten Eifers entschuldigt werden; aber gerechtfertigt, beweiskräftig gemacht, wird sie dadurch nimmermehr.

Wer aber dieses zugiebt, der wird dadurch die nöthige Unbefangenheit gewinnen, zu erkennen, daß es mindestens doch nicht so geradezu sich von selbst versteht: daß die Kirche, die Stiftung des Gottmenschen aus dem heiligen Geist, durchaus einerlei sein müsse mit den in äußerlicher Form der Rechtsfolge sich von den Aposteln herleitenden Kirchengewalten — angenommen auch, dieser äußerliche Rechtsbeweis ließe sich in der That so unangreifbar, wie sie vorgeben, führen.

Nicht einmal die Apostel machten den Anspruch, als wären sie die Kirche. Nicht sie waren die sichtbare Kirche, sondern sie erkannten sich als die Erstlinge jener unsichtbaren Mutter aller Gläubigen. Der äußerliche Rechtsbeweis ihrer apostolischen Gewalt als der vom Herrn gegebenen war ihnen nie mehr als ein Hülfsbeweis. Der Beweis des Geistes und der Kraft, vor allem das Zeugniß des heiligen Geistes in den Herzen derer, zu denen sie sprachen, war ihnen der Hauptbeweis. Diesem Geiste lauschten sie selber, auch wo er aus solchen sprach, die nicht durch äußerlichen Beweis der Rechtsfolge ein Amt in der Kirche nachzuweisen hatten. Daß Berufung auf den heiligen Geist auch Werk des Lügengeistes und des eigenen Geistes sein könne, davon machten sie Erfahrungen, die noch weit herber waren, als die Erfahrungen der späteren Kirche je wieder sein konnten, bevor das Ende kommt. Dennoch ließen sie sich nicht zu dem Schlusse verleiten, sie seien die Herrn des Glaubens und des Rechts in der Kirche des Herrn. Den Geist dämpfet nicht, schrieben sie ihren Gemeinden (1 Theff. 5. 19).

Die Apostel erkannten die unsichtbare Kirche als ihre Mutter. Die römischen Katholiken thun es ihnen hierin scheinbar gleich. Auch sie demüthigen sich vor der Kirche als vor einer Mutter. Papst und Cardinäle verehren die Kirche als solche. Fragt man aber zu, wer ist die Kirche? so heißt es: wir sind sie, die sichtbare römische Kirche ist die Kirche, verflucht wer eine andere seine Mutter nennt. Das ist Selbstvergötterung; und wäre Lästerung gegen den heiligen Geist zu nennen, geschähe es nicht aus jener vorhin erwähnten Befangenheit — sie wissen nicht was sie thun.

In die tiefe Verwirrung der Gedanken, welche jene Befangenheit anrichtet, blicken wir hinein, wenn wir lesen, was der große neuere Symboliker des Katholicismus (Möhler) von der Kirche sagt. Daraus, daß Christus Mensch geworden, folgert er, daß die Kirche schlechtweg sichtbar sei. Der Protestantismus zeige dadurch, daß er von einer unsichtbaren Kirche rede, daß er gar nicht wisse, was das heiße: Gott ist Fleisch geworden. Gottes Menschwerdung könne nicht eine mit den dreißig und etlichen Jahren seines Lebens wieder aufhörende Thatsache sein; auch sei es unverständig, die Fortsetzung dieser Thatsache nur darin zu sehen, daß das fleischgewordene Wort zu Papiere gebracht sei und als Schrift fortdauere; sondern es bedürfe — einer andauernden Menschwerdung, eines fortwährend sich verjüngenden Christus, und eben das sei die Kirche.

Wollte Möhler mit diesen Angaben nur beweisen, daß die Kirche nothwendig eine auch sichtbare, viele Gläubige und viele Getaufte umfassende sein müsse, so verstand sich das von selbst, ist auch von den Protestanten nie bestritten worden. Und der Beweis wäre also in diesem Falle ein völlig überflüssiger gewesen. Indeß, Möhler verlangt mehr. Er verlangt, daß die Kirche des Gottessohnes Fleischwerdung fortsetze; sonst, meinte er, hätte ja diese Thatsache aufgehört. Der große Symboliker ist also der Meinung, erstens: daß mit der Himmelfahrt Christus aufgehört habe, Mensch und Fleisch zu sein, und zweitens: daß von da ab andre Menschen begonnen haben, der Fleisch gewordene Christus zu sein. Entweder dies — oder, wie gesagt, gar nichts, würde die Ausführung des großen Symbolikers zu bedeuten haben. Ausgedacht hat er freilich diesen tiefsinnigen Gedanken sicher nicht, sonst würde er eingesehen haben, daß die Kirche, die er empfiehlt, eine entsetzliche Blasphemie sein würde. Es wäre dies eine Kirche der aller ausschweifendsten Lügengeister, die jeder behaupteten: ich bin Christus. Eine zwar vorgekommene, in der an wahnsinnigen Schwärmereien so reichen Kirchengeschichte nicht unerhörte Ketzerei, die aber stets als der Gipfel alles Wahns von der Kirche verabscheut worden ist.

Die römische Kirche würde es mit gerechtem Abscheu zurückweisen, wenn man ihr Schuld gäbe, sich im Ernste als diese fortgesetzte Fleischwerdung Christi zu bezeichnen. Wir unterlassen

es gern, Möhlern beim Worte zu nehmen. Aber die Lehre, die in dieser Uebereilung liegt, sollte niemand sich entgehen lassen. Möhler hat ausgesprochen, wiewohl nicht ausgedacht, was seine Kirche nicht ausspricht und nicht ausdenkt, was aber in ihrer Lehre von der Kirche liegt, so daß, wenn sie ihre Lehre ausdächte, sie vor der lächerlichen und doch unvermeidlichen Folge ihrer Gedanken erschrecken müßte — und umkehren. Denn in der That, will man jenen Gedanken der Befangenheit: die Welt bedürfe und besitze zur Entscheidung über Recht und Wahrheit einer in Menschenhänden befindlichen, aber gleich der Gottheit unantastbaren Gewalt — will man diesen Gedanken ausdenken: so ist der Mensch oder die Gesellschaft von Menschen, in welchen so völlig der heilige Geist beschlossen liegt, nicht mehr eine von Gott gesetzte menschliche Gewalt, sondern sie ist Christus, sie ist Christi fortgesetzte Fleischwerdung. Und es würde dann auch, als Zugabe zu solchem Wahnsinn, noch das andre gesagt werden müssen: Jesus Christus, der gen Himmel gefahrene, sei aus dem Sein verschwunden; jene Fleischwerdung sei eine spurlos vernichtete Thatsache; und so würde denn freilich auch von dieser Seite die Nothwendigkeit einer immer neuen Menschwerdung Gottes erhärtet werden können.

Luther hat das Papstthum mit der Schwärmerei der falschen Geistpropheten seiner Zeit zusammengestellt. Solche harte Reden des Reformators meint man heutzutage mit der Leidenschaftlichkeit des Kampfes entschuldigen zu müssen. Aber Luthers Rechtfertigung liegt in jener übereilten Aeußerung des größten römisch katholischen Symbolikers neuer Zeit. Die römische Kirche hat nicht ausgedacht, welche ärgerliche Schwärmerei in ihren Ansprüchen liegt — aber ist es Luthern vorzuwerfen, daß er klarer, als seine Gegner, gedacht hat?

Und auch nicht so ganz unausgesprochen ist in der römischen Kirche jene lästerliche Folgerung. Mehr als einmal ist der römische Oberpriester als irdischer Gott gefeiert worden. Mißbilligt, zurückgewiesen hat die römische Kirche solche Ausschweifungen nicht; sie sind geduldet, und gern geduldet.

Wohl werden im alten Bunde die Obrigkeiten Götter genannt; und zu Mose spricht der Herr: Aaron soll dein Mund sein, und du sollst sein Gott sein. Aber, wenn zwei dasselbe sagen, ist es nicht immer dasselbe. Wie jenes gemeint ist, das ist

im 82ten Psalm sogleich hinzugesetzt: ich habe wohl gesagt, ihr seid Götter — aber ihr werdet sterben wie Menschen, und wie ein Tyrann zu Grunde gehen. Und der Prophet, Assaph, setzt das Gebet hinzu: Gott, mache dich auf, richte das Land, denn du bist Erbherr über alle Völker. Der Katholicismus sagt, was den Ausdruck anbelangt, sogar Geringeres, als das alte Testament von den Obrigkeiten, von seiner Kirchengewalt aus. Aber, in dem bestimmten Gegensatze, in dem er es sagt, meint er mit dem anscheinend Geringeren etwas weit Anspruchsvolleres. Sein Priesterthum ist, mit Ausschluß der unsichtbaren Kirche, die Kirche selbst, die über Wahrheit und Recht richtet, und deren Gericht Recht macht. Jene Obrigkeiten aber, von denen der alte Bund spricht, heißen Götter, als Gottes Werkzeuge, in welchen, aber auch gegen welche er seinem Geiste Bahn macht und seine Ordnungen selber ausführt.

Israel, das Volk Gottes, sein königliches Priesterthum unter der heidnischen Welt, machte freilich den Anspruch, als wäre es, dieses sichtbare handgreifliche Geschlecht, der vor Gott und Menschen unantastbare Eigenthümer der göttlichen Wahrheit und Gnade. Aber, als es das that, da wurde es verworfen, da war es verworfen. Und was, nach seiner Verwerfung, blieb, als Träger der untrüglichen Verheißungen Gottes, übrig? Es blieb das unsichtbare Israel, Gottes Haus und Stadt. Dieses unsichtbare Israel, welches die Mutter der Propheten war, die das sichtbare Israel sammt all seinen Göttern und Obern rücksichtlos, in Vollmacht des nie gebundenen heiligen Geistes Gottes, straften und richteten. Dieses unsichtbare Israel, welches ebenso auch die Mutter der Apostel, und unser aller Mutter ist.

Den Schein hohen Gottvertrauens hat jene Meinung, als ob die von Gott in Menschenhände gelegte Gewalt die völlig ausreichende Versichtbarung des göttlichen Willens sei — aber das ist nur Schein. In der That ist jene Meinung der völlige Gegensatz wahren Gottvertrauens; sie ist pharisäischer Trotz, und der Gipfel aller Eigengerechtigkeit. Die Pharisäer, und überhaupt die Juden zu Christi Zeit waren ja auch, wenn irgend einer, Eiferer für die Autorität, für das geschichtlich gegebene Recht. Aber sie waren Eiferer mit Unverstand; trotzend auf das gegebene Recht, wie auf ihr Eigenthum; rechtend darüber mit Gott, richtend und absprechend gegen die Offenbarung seiner freien

Gnade in Christo und in der Kirche, die er gestiftet hat. Abrahams Kinder waren sie; auf Mosis Stuhle saßen sie; der geschichtliche Rechtsbeweis — so äußerlich nämlich, wie er von den Freunden sichtbaren, handgreiflichen Rechts für nöthig und möglich gehalten wird — war für sie. Aber, der menschgewordene Sohn Gottes nannte sie, statt Kinder Abrahams, Kinder des Teufels; und da sie von ihm für seine Ansprüche als Messias den äußerlichen Rechtsbeweis, in ihrem Sinne, forderten, verwies er sie von der Menschen Zeugniß auf Gottes Zeugniß, das größer sei.

Das geistige Israel, die unsichtbare, wiewohl in Beweisen des Geistes und der Kraft sichtbare Kirche — wurde von dem fleischlichen Israel ausgestoßen — als eine Ausgeburt des Revolutionsgeistes. Und nicht nur das fleischliche Judenthum, sondern auch das ganze Heidenthum, trotzten dem Christenthume gegenüber, auf das geschichtlich gegebene Recht. Beiden galt jener Beweis der Befangenheit: daß, weil sonst zwischen Lügengeist und Gottesgeist keine Entscheidung möglich, der äußerlich geschichtliche Rechtsbeweis ausschließlich und erschöpfend entscheiden müsse, was, wo und wer das sichtbar verkörperte Recht und die sichtbar verkörperte Wahrheit sei. Alle geschichtlich gegebenen Religionen, Sitten und Einrichtungen sollten wahr und recht sein; nur das Christenthum, weil es seiner Erscheinung nach ein Neues war, traf der Haß alles Bestehenden. Freilich jener äußerlich geschichtliche Rechtsbeweis zeigte sich, jedesmal bei näherer Durchführung, als ein Widerspruch in sich selbst. Die unter einander widersprechendsten Wahrheiten, die widersprechendsten Rechte, die widersprechendsten Autoritäten in aller Hinsicht, in Wissenschaft, bürgerlichem Wesen, und in den Fragen des Menschen nach Gott. In allem war das Ergebniß des äußerlichen Rechtsbeweises: unentwirrbarer Widerspruch, und das gerade Gegentheil der Sicherheit, um deren willen man zu der sichtbaren Autorität, aus Furcht vor dem Geiste, sich geflüchtet hatte.

So war dies falsche, vermessene Vertrauen in das geschichtliche Gegebene Lügen gestraft. Warum war es denn falsch und vermessen? Ist denn das Gegebene nicht von Gott gegeben? waren denn nicht alle jene menschlichen Autoritäten im Staat, in der Wissenschaft, in der Religion, von Gott gefügt? O ja, aber, sobald man mit dem gegebenen Rechte als eigenem schaltete, so

war es nicht mehr das Gegebene, sondern eigenes Wollen und Thun, was man zu göttlichem Rechte erhob. Das Vertrauen auf die sichtbaren Autoritäten dieser Welt wird zum Götzendienst, sobald die sichtbaren Gewalten, statt Gottes Werkzeuge, Gottes Stellvertreter sein wollen. Alsobald aber ergeht auch über sie das Gericht, das Jesaias predigt: alles Fleisch ist Heu, das Heu verdorret und seine Blume verwelket — denn des Herrn Geist bläset darein.

Aber so hartnäckig ist der Menschen Eigenwille, daß sie diese Predigt, statt sie durch das Christenthum bestätigt zu finden, vielmehr durch das Christenthum für beseitigt erklären. Auf das Heidenthum und auf das sichtbare Israel, sagen sie, mag jene Wahrheit ihre volle Anwendbarkeit leiden; aber eben im Christenthume sei dies das Neue, daß der sichtbar erschienene Sohn Gottes auch eine völlig sichtbare Verkörperung göttlichen Rechts und göttlicher Wahrheit in der von den Aposteln und Apostelfolgern gebildeten Kirchengewalt hinterlassen habe. Aber mit welchem Rechte schließt man so? Hätte man ein Recht, Gott vorzuschreiben, daß, weil er einmal auf Erden erschienen, das dadurch befriedigte Bedürfniß nach voller Sichtbarkeit stets auf gleiche Weise befriedigt sein müsse — hätte man das Recht, so wäre es viel zu wenig, nur eine sichtbare Kirche zu fordern; vielmehr hätte man in diesem Falle fordern sollen: der einmal im Fleische Erschienene dürfe nun weder durch Tod noch durch Himmelfahrt sich wieder aus der Sichtbarkeit entfernen. Getraut man sich aber nicht, diese allein folgerichtige Forderung zu stellen, so erkennt man damit an, daß auch das Halbe was man aus jenem vermeintlichen Bedürfnisse und Rechte zu folgern und von Gott zu fordern wagte, eine unberechtigte, eine vermessene Forderung ist. Was Christus der Herr, gen Himmel fahrend, als Mittel seiner fortdauernden Gegenwart bis zum Ende der Tage habe stiften wollen? das ist, ohne Vorurtheil und ohne ihm vorzuschreiben, erst aus dem was er sprach und that zu lernen; und daß diese seine Reden und Thaten, wenn sie nicht durch die Brille jenes Vorurtheils angesehen werden, eben nicht das Ergebniß liefern: er habe eine in den Aposteln sichtbare, seine Sichtbarkeit und Gegenwart ersetzende Kirche stiften wollen, wird sich noch weiterhin ergeben.

Sondern den heiligen Geist hat er zum Troste für sein Abscheiden den Jüngern verheißen, und in ihm die unsichtbare Kirche gestiftet, in welche als in ein geistiges Haus die Apostel als die ersten Grundsteine gesetzt wurden. Ja, nicht rein unsichtbar war diese Kirche. Sie war auch sichtbar — aber wie? in welcher Weise war sie es? Wie sie gesehen wurde, das lerne man, wenn man es nicht von den Aposteln lernen will, von einem ihrer Schüler, einem Ungenannten, einem Manne dessen Ansehn in der Kirche auf keiner Rechtsfolge irgend eines Amtes beruht, aber der doch des heiligen Geistes volle Worte geredet hat. Die Christen, sagt der Verfasser des uralten Briefes an Diognet: „die Christen sind in der Welt, das was im Leibe die Seele ist.... Unsichtbar ist im sichtbaren Leibe die Seele eingeschlossen; so werden auch die Christen wohl erkannt in der Welt daß sie da seien; aber unsichtbar ist doch ihre Frömmigkeit.“ Dieser alte Kirchenschriftsteller also sagt uns nicht nur, daß die Kirche unsichtbar sei; sondern er schlägt sogleich auch jenen Einwurf, Christus müsse doch als Sichtbarer etwas Sichtbares gestiftet haben, damit nieder, daß er erinnert, wie die Unsichtbarkeit der Kirche keineswegs das ausschließe, daß sie der Welt sehr wohl kenntlich werde. Sie ist es, trotz ihrer Unsichtbarkeit, so sehr, daß wahrlich die Welt die Thatsache, daß die Kirche sei, nicht ableugnen kann noch darf.

Die unsichtbare Kirche ist die Seele in der Welt, die sich aus dieser Welt ihren Leib gestaltet, indem sie aus allem Fleische, aus allen Völkern sich Apostel und Gläubige sammelt. Sich, der Seele, sammelt sie diesen Leib? Vielmehr Christo, der sie im heiligen Geiste gestiftet hat, und sie mittels seines Worts und seiner Sacramente regiert. Nicht sich, sondern Gott dem Sohne gestaltet sie aus vielen Gliedern den Leib. Diejenigen aber welche diesen Leib allein, die sichtbare Kirche allein, anerkennen wollen, leugnen die Seele in Christi Leibe. In der Lehre von Christi Menschwerdung ist der Irrthum, als habe der Gottmensch nicht auch eine Seele in seinem menschlichen Leibe gehabt, als ein schwerer und tiefgreifender Irrthum verworfen worden. Was aber soll man nun von denen sagen, welche, wie von Möhler vorhin bemerkt wurde, dem Leibe Christi, welcher die Kirche ist, die Seele absprechen, indem sie die unsichtbare Kirche verleugnen,

und allein auf etliche von den Menschen, welche die sichtbare Kirche bilden, ihr Vertrauen setzen.

Der evangelische Protestantismus kennt die sichtbare, aber er kennt auch die unsichtbare Kirche, gerade so wie er weiß, daß das Fleisch gewordene Wort nicht allein einen Leib angenommen hatte, sondern daß vor allem eine menschliche Seele das Gefäß bildete, in welches die Fülle der Gottheit eingegangen war.

In der Erscheinung Christi auf Erden, wie hoch ehrwürdig und heilig auch immer seine Leiblichkeit und seine Seele uns ist, so ist es doch, wenn wir rühmen und preisen, was er an uns gethan hat, nicht sein Fleisch, noch auch seine Seele, die wir preisen, sondern ihn den Sohn Gottes in menschlicher beseelter Leiblichkeit. Und darf es mit der Kirche anders sein? Wie viel höher der evangelische Protestantismus die Kirche ehrt, als der Katholicismus, da er sie als die unsichtbare Mutter, als die Seele im Leibe Christi kennt — so hat er doch, während der Katholicismus von dem Leibe Christi nicht genug Gepränges zu machen weiß, selbst von dieser Seele in Christi Leibe, selbst von der unsichtbaren wahren Kirche, nur mit keuscher Zurückhaltung zu reden gewagt; denn das Heil und alle göttliche Gnade kommt nicht von ihr, weder von der sichtbaren noch von der unsichtbaren Kirche — sondern Christus allein ist uns der Weg, und die Wahrheit, und das Leben. — Dies beweist mindestens so viel, daß es voreilig wäre, daraus, daß der Protestantismus den Namen der Mutter Kirche weniger im Munde führt, zu schließen, es fehle ihm an der wahren Beugung vor diesem Tempel Gottes in den er gepflanzt ist.

Zehnter Vortrag.

Lehramt und Priesteramt der Kirche.

Was die Kirche sei? kommt zur vollen Anschauung erst in dem, was sie thut. Ihr Wesen liegt in ihrem Amte. Nicht, wie in der Person Christi Wesen und Amt verschieden sind, können sie in der Kirche getrennt werden; da sie keine selbstständige Persönlichkeit hat, sondern rein nur Empfänglichkeit ist, so ist dies Empfangen der Gnaden Christi aus dem heiligen Geiste, und das Gebären der Kinder Gottes aus dieser Empfängniß vom Geiste Christi ihr Amt, und ihr Wesen zugleich. Worin besteht nun das Amt der Kirche? und wer ist — oder welche Personen sind die Träger dieses Amtes? In dem Streite über diese beiden Fragen kommt der Streit der über das Wesen der Kirche zwischen Protestantismus und Katholicismus geführt wird, erst zur Anschaulichkeit.

Worin besteht das Amt der Kirche? Der Herr, als er dem Petrus die Stiftung der Kirche ankündigte, bezeichnete das Amt derselben mit den Worten: ich will dir des Himmelreichs Schlüssel geben. Wird doch auch Christi eigenes Amt durch den Schlüssel bezeichnet. Er ist der Heilige, der Wahrhaftige, der da hat den Schlüssel Davids (Offenb. 3, 8). Seines Amtes Inhalt muß auch den Inhalt des Amtes der Kirche bilden. Aufthun das Himmelreich und es verschließen denen, die das angebotene Kindesrecht nicht annehmen wollen; lösen vom Gesetze der Welt die nach der angebotenen Gerechtigkeit in Gottes Reiche Dürstenden, und binden an das Gesetz der Welt die das Heil von sich Stoßenden; Sünde erlassen und Sünde behalten — dies ist das Amt der Kirche. Petrus, der als der erste Bekenner des Kirchenglaubens der erste Träger des Kirchenamtes wurde, wird mit

Recht als der Schlüsselträger dargestellt. Das ganze Amt der Kirche läßt sich durch das Zeichen des Schlüssels abbilden; sie ist selbst der Schlüssel — oder man könnte auch, mit einem andern Bilde sagen: die Brücke — zwischen zeitlichem und ewigem, irdischem und göttlichem Leben, zwischen Erde und Himmelreich.

Der Katholicismus, indem er das ganze Amt der Kirche unter dem Bilde des Schlüssels begreift, macht damit ein sehr bedeutsames Zugeständniß. Er erkennt hiemit an, was er in der Lehre von der Rechtfertigung so weit von sich wirft: nämlich, daß in der Gerechterklärung, in dieser gerichtlichen Handlung des Los- und Gerechtsprechens das ganze Heilswerk Christi und seiner Kirche beschlossen liege; und daß alles andere, alle Heiligung und alle gerechten Werke, nur als Folgen und Früchte des ertheilten Bürgerrechts im aufgeschlossenen Himmelreiche, nicht aber als etwas daneben Hinzukommendes, noch weniger als Grund und Bedingung der Rechtfertigung betrachtet werden sollten. Dieses Zugeständniß, so bedeutsam es ist, wird indeß auf zweifache Weise wieder vom Katholicismus vereitelt. Ja wohl erkennt der Katholicismus das, was er zuerst bis aufs äußerste bestritt, zu guter letzt doch selber an: ja, für den Menschen ist wahre Gerechtigkeit nur in der ihm zugesprochenen höheren, nicht in irgend einer eigenen. Aber diese dem Menschen zuzusprechende höhere Gerechtigkeit findet der Katholicismus nun — nicht in der göttlichen, sondern in der kirchlichen. Und diese kirchliche Gerechtigkeit — Gerechtigkeit nicht jener unsichtbaren Kirche, die nur empfängt, sondern der sichtbaren, von Menschen gebildeten, ist denn doch, bei näherem Zusehen, nur wieder der Menschen eigene Gerechtigkeit: jener ganze Vorrath menschlicher Verdienste und Gnaden, mit denen nun der Mensch — sich selbst begnadigt, sich selbst rechtfertigt. Und so geschieht, daß das scheinbare Zugeständniß, zu welchem sich der Katholicismus zuletzt herbeiläßt, ihm zu noch tieferer Verstrickung in seinem Irrthum gereicht. Denn das aller vermessenen Eigengerechtigkeit widerstrebende innerliche Bewußtsein, welches zur Anerkennung einer höheren Gerechtigkeit drängte, wird nun vollends in den Schlaf gewiegt dadurch, daß ein Trugbild dieser höheren Gerechtigkeit, nämlich die kirchliche, welche doch nur eigene ist, den nach göttlicher Gerechtigkeit dürstenden Menschen geboten wird.

Dies wird bei näherer Durchführung ins Einzelne, deutlicher erhellen.

Ein richterliches Amt ist das Amt der Kirche, gleich dem Amte Christi. Es scheidet, wie das zweischneidige Schwert Christi selbst, zwischen Lüge und Wahrheit, zwischen Unversöhntheit und Versöhntheit, zwischen Welt und Himmelreich. Dreifach ist jenes scheidende Amt Christi; dreifach auch das Amt der Kirche: prophetisch, priesterlich, königlich.

Prophetisch zuerst; denn die Kirche verwaltet die Wahrheit Gottes, und scheidet zwischen Gottes Wort und Menschen-Irrthum.

Die Kirche ist die Lehrerin der Wahrheit. Ihr Amt ist, das Wort der ewigen Wahrheit zu verwalten und damit richtig durchzuschneiden (2 Tim. 2, 15) zwischen dem Irrthume links und rechts, wie der Apostel sagt. Hierüber ist zunächst kein Streit. Wenn der Kirche die Benennung der Untrüglichen ertheilt wird, so geschieht dies, zwar nicht ausschließlich, aber doch vorzugsweise, in Beziehung auf die Lehre, auf die Wahrheiten des Glaubens. Als Inhaberin der höheren Gerechtigkeit, die den Menschen von den Wegen seines eigenen Wollens und Laufens zu dem Rechte ihres Reiches beruft, muß sie ihn vor allem von dem eigenen Meinen und Wähnen zur Anerkennung der gegebenen, geoffenbarten Wahrheit rufen. Die Gerechtigkeit, die sie bringt, ist Wahrheit. Eben dadurch unterscheidet sie sich von aller Gerechtigkeit, die Menschen erfinden und ins Leben rufen wollen. Sie ist. Von ihr ist nicht die Rede als von etwas das sein soll, sondern von ihr wird verkündigt, daß sie sei und daß sie sich offenbare. Eben hiemit durchbricht die göttliche Offenbarung in der Kirche alle durcheinandertreibenden Nebel menschlicher Weisheitsgedanken vom Guten, Sittlichen, Gerechten, Wahren, Göttlichen. Hat sie denn die Wahrheit, so ist sie untrüglich, so ist sie Richterin in allen Streitigkeiten des menschlichen Denkens und Meinens, Richterin zwischen Wahrheit und Irrthum.

Hier aber beginnt der Streit zwischen Protestantismus und Katholicismus. Wie richtet die Kirche zwischen Wahrheit und Irrthum? Nach dem Worte Gottes in der heiligen Schrift, sagt der erstere; nach der Ueberlieferung d.h. nach den durch die rechtmäßigen Kirchengewalten entweder gegebenen oder gutgeheißenen Entscheidungen über allen Lehrstreit, so sagt der Katholicismus.

So

So pflegt zunächst der Streitpunkt gefaßt zu werden. Und sofort wird die so gefaßte Lehre des Protestantismus über diesen Punkt mit den mannigfachsten Einwürfen überschüttet.

Erstlich sei er nicht einig in sich selbst, wiefern etwa neben der Schrift noch die Tradition gelte? Der lutherische Protestantismus läßt die Tradition gelten, sofern sie nicht der Schrift widerstreite — nach Auslegung der Lutherischen. Der englische Protestantismus erkenne die Tradition der älteren nachapostolischen Kirche an, weil erst die spätere Kirche, seiner Schriftauslegung zufolge, von der Schrift abgefallen sei. Der von den schweizerischen Reformatoren ausgegangene Protestantismus lasse alle nicht auf die Schrift zu stützende Tradition fallen, und fordere für alles was gelten soll, Beweis, daß es in der Schrift, nicht nur widersprochen, sondern ausdrücklich gelehrt werde — nach seiner Auslegung.

Zweitens: der Protestantismus treibe sich mit seiner Forderung des Schriftbeweises im Kreise umher; denn, was zur Schrift gehöre? und daß die Schrift allein die sichere Wahrheit enthalte, müsse er, sobald er einmal die Tradition verwerfe, aus der Schrift beweisen. So sei er also genöthigt, das erst zu Beweisende stets schon vorauszusetzen.

Drittens: der Protestantismus fordere Unmögliches, da ja die Schrift keineswegs die fertigen Antworten auf die stets neu sich erhebenden Lehrfragen enthalte; daher flüchte er auch, im Widerspruche mit sich selbst, dennoch zur Tradition, indem er sowohl die Glaubenssymbole der älteren Kirche festhalte, als auch neue Bekenntnisse mit bindender Kraft aufgestellt habe.

Viertens: der Protestantismus falle dabei in Widersprüche, die sogar wieder einer dem andern widersprechen. Denn da die Entscheidungen der Schrift nur erst durch Auslegung sich gewinnen lassen, so mache er statt der Schrift vielmehr das eigene Urtheil jedes Auslegers zum Richter über die Wahrheit; um so mehr, da dies eigene Urtheil auch erst entscheiden müsse, was als Schrift und was in der Schrift als untrügliche Wahrheit zu gelten habe? Und indem er dann doch wieder in seinen Bekenntnissen eine Tradition feststelle, so begehe er den neuen Widerspruch, dieser seiner Tradition so die Schrift wie das eigene Urtheil seiner Anhänger unterwerfen zu wollen.

Durch diese und ähnliche Einwürfe wird nun die Lehre des Protestantismus in ein ziemlich unerfreuliches Licht gestellt. Suchen wir indeß das Wesentliche seiner Lehre aus den mannichfachen Mißverständnissen herauszuheben. Dann erst werden sich die Einwürfe richtig würdigen lassen.

Der Protestantismus hat, unter dem Namen der Tradition, die Tradition der sichtbaren Kirche verworfen. Oder noch genauer: er hat den Grundsatz verworfen, daß die Tradition der sichtbaren Kirche allen gegen sie sich erhebenden Widerspruch als Widerspruch des eigenen Meinens Unberufener verwerfe. Er hat die römische Kirche verworfen, weil sie die Thatsache nicht, ja nicht einmal die Möglichkeit zugeben wollte, daß sie mit ihrer Tradition in Widerspruch gegen den heiligen Geist, und gegen die unsichtbare Kirche, gerathen sei.

Die Tradition überhaupt, alles was man unter diesem Namen in irgend einem Sinne begreifen kann, zu verwerfen, konnte dem Protestantismus nicht einfallen. Tradition ist auch die heilige Schrift. Sie ist der schriftliche Theil, die schriftliche Gestalt der apostolischen Tradition. Diese festzuhalten, ermahnten die Apostel selbst; Paulus z. B. den Timotheus (2 Tim. 1, 13. 14.). Es wäre schriftwidrig, sie nicht anzuerkennen. Es wäre Verwerfung der Schrift, die Tradition überhaupt verwerfen zu wollen. Anerkennung der Schrift schließt Anerkennung der Tradition nicht aus, sondern ein, insoweit nämlich, als der Grund um dessenwillen wir die Schriften der Apostel heilig halten, auch die Tradition heiligt.

Und dieser Grund ist: das Zeugniß des heiligen Geistes. Und in ihm liegt unsere eigentliche, innerste Verschiedenheit von den Gegnern. Denn ihnen liegt aller Grund zur Anerkennung, so der Schrift wie der Tradition, darin: daß sie von den rechtmäßigen oder doch angeblich rechtmäßigen Gewalten der Kirche ausgehen. Weil die Apostel Apostel waren, und weil die in jedem Augenblicke bestehende Gewalt der römischen Kirche, angeblich, Apostelnachfolgerin ist — darum gilt dem Katholicismus die Schrift und auch die Tradition, oder vielmehr: die Tradition und auch die Schrift. Denn, ganz genau genommen, geht in der römischen Kirche die Anerkennung nicht von der Schrift zur Tradition, sondern rückwärts. Wille und Meinung der bestehenden,

augenblicklichen Gewalt ist das zunächst für den Christen der Gegenwart Verbindliche nach Ansicht der römischen Kirche. Die jüngste, neueste Tradition ist es, die der Gläubige in seinem pflichtmäßigen Gehorsam gegen den jüngsten, neuesten sich so nennenden Apostelnachfolger als Orakel Gottes verehrt. Um dieses neuesten Orakels willen versagt er denn auch den Sprüchen der früher gewesenen sichtbaren Kirche seine Ehrerbietung nicht. Der neuesten jüngsten Tradition hat es ja nun einmal gefallen, auf die frühere zum Theil zurückzuweisen. Allerdings nur zum Theil. Denn die neueste jüngste Tradition kann auch ganz neuen Glauben befehlen, wie z. B. daß Maria, die Mutter des Herrn, von der Erbsünde frei gewesen sei. Sobald ihr gefiele, dies in den rechtmäßigen Formen zu beschließen, so würde sich dem die Welt unterwerfen müssen, und die beängstigten Gewissen würden vergeblich dagegen sich auf die Schrift, oder auf irgend welche ältere Tradition berufen.

Das ist der wesentliche Unterschied. Wird hievon ausgegangen, so wird freilich noch immer die protestantische Lehre den Einwürfen und Mißverständnissen der Gegner ausgesetzt sein; aber wir sind auch in den Stand gesetzt, ihnen zu begegnen.

Haupteinwurf wird immer der bleiben: der Beweis, den der Protestantismus für seine Wahrheit aufstelle, bewege sich im Kreise, setzte sich selbst schon voraus. Jeder Schwärmer drehe sich in eben demselben Kreise, sich auf das Zeugniß des Geistes berufend, da er doch eben erst zu beweisen habe, daß der Geist es sei, der aus ihm rede.

Diesen Einwurf aber abzuweisen — machen wir gar keinen Anspruch. Schwärmerei und Wahrheit haben das wirklich mit einander gemein. Es war der beständige Streit der Juden gegen den Herrn: sie verlangten von ihm den rechtsgeschichtlichen Beweis seiner Rechtmäßigkeit. Weil er diesen nicht geben wollte, und auch in ihrem Sinne nicht konnte, so betrachteten sie ihn als Schwärmer und Revolutionär; und erklärten seine Berufung auf das Zeugniß Gottes oder des heiligen Geistes für ein Herumdrehen im Kreise. Der Erlöser selbst stellte dies letztere gar nicht in Abrede; aber er verharrte in seinem Kreise, immer wieder bezeugend, daß das Zeugniß, auf welches er sich berufe, Gottes Zeugniß sei. Aus diesem Kreise wollte und konnte er

nicht heraus; er konnte nur verlangen, daß die Gegner aus ihrem Kreise des sich selbst täuschenden Irrthums in den Kreis der sich selbst bezeugenden Wahrheit einträten.

Weiteres vermag auch der Protestantismus nicht. Er wird eingestehen, daß er sich mit seiner Berufung auf den heiligen Geist im Kreise bewege, da ja nur der Geist selbst bezeugen kann, daß Geist Wahrheit sei. Er wird auch eingestehen, daß diese Kreisbewegung seines Beweises sehr derjenigen gleiche, in welcher sich jede Schwärmerei ebenfalls bewege.

Jede Schwärmerei! und also auch der Katholicismus, den ja nicht umsonst Luther einen Enthusiasmus, eine Schwärmerei genannt hat. Auch der Beweis des Katholicismus bewegt sich im Kreise, setzt sich selbst voraus. Durch den Ausspruch der augenblicklich bestehenden Kirchengewalt beweist er, daß seine Lehre Wahrheit sei; und doch, daß die bestehende Kirchengewalt Inhaberin der Wahrheit sei, ist ja nur dem bewiesen, der die Lehre des Katholicismus anerkennt. Aller geschichtliche Rechtsbeweis bewegt sich in diesem Kreise; denn als Rechtsbeweis setzt er das Recht, aus welchem bewiesen werden soll, schon voraus, und doch will er das Recht erst beweisen. Dies ist nun einmal nicht anders; diese Kreisbewegung an sich werden wir dem Katholicismus auch nicht zum Vorwurfe machen. Die Frage ist nur: befindet er sich im Kreise des Irrthums, und **wir** im Kreise der Wahrheit, oder ist es umgekehrt?

Diese Frage durch irgend welche zwingende, äußerliche Beweise entscheiden zu können — eben das halten wir für eine thörichte Meinung, von der sich der Protestantismus losgemacht hat. So den Protestantismus beweisen zu wollen, hieße von ihm abfallen, in dem Augenblicke wo man sich zu seinem Vertheidiger aufwirft. Eine Beweisführung für die innere Wahrheit des Protestantismus ist ja freilich mit allem, was in diesen Vorträgen besprochen wird, beabsichtigt. Aber es ist hier der Ort, zu erklären, daß wir sehr wohl wissen, daß alle diese Beweisführung demjenigen fremd bleiben muß, der nun einmal in einen andern Kreis gebannt ist, als in den Kreis, in welchem mittels der Reformation und der durch sie wieder aufgerichteten evangelischen Wahrheit der heilige Geist sich selbst bezeugte — bezeugte, daß er kein Schwarmgeist, sondern der Geist der Wahrheit sei. Wer statt dessen, in jenen Kreis der Befangenheit gebannt ist, die

aus Furcht vor der allerdings vorhandenen Möglichkeit täuschender Verwechselung zwischen heiligem Geist und Lügengeist sich lieber sogleich selbst täuscht, indem sie bei der sichtbaren augenblicklich herrschenden geistlichen Gewalt eine Untrüglichkeit voraussetzt — die eben doch nur vorausgesetzt ist — für den wird alle zu Gunsten des Protestantismus versuchte Beweisführung vergeblich sein, sie möge sich nun auf Worte des Herrn, oder der Apostel, oder der gemeinsamen uralten Glaubensbekenntnisse, oder auf Thatsachen des allgemein menschlichen, des sittlichen Bewußtseins, oder auf Thatsachen des christlichen Erfahrungslebens stützen. Aller dieser Beweismittel haben wir uns in der That bereits bedient; aber jenen Befangenen gelten sie nichts: denn, sagen sie, wie ihr alles dieses, sei es Schrift oder Tradition oder Erfahrung, euch auslegt, so meint ihr zwar, es leite euch dabei der heilige Geist der in alle Wahrheit leitet; aber, das kann nicht sein; nur euer eigener Geist ist es; denn der heilige Geist ist in die bestehende rechtmäßige Kirchengewalt gebannt; da diese es anders auslegt, so seid ihr des Irrthums überführt.

Mit denen, die so reden, ist denn freilich hier schwer zu streiten. Sie stehen in ihrem eigenen, abgeschlossenen Gedankenkreise; dort haben wir sie weiterhin aufzusuchen und zu bekämpfen. Hier indeß dürften wir von ihnen wenigstens das Zugeständniß beanspruchen, daß der Gedankenkreis, in dem sich die protestantische Anschauung über diese Frage bewegt, dem Vorwurfe, Kreis zu sein, auch wirklich Ehre macht. Sie bildet einen ganz wohl geschlossenen Kreis; und jene übrigen Vorwürfe, des Widerspruchsvollen und des Mangels an Folgerichtigkeit, treffen nicht zu.

Daß die Kirche, die unsichtbare, die Empfängnißstätte des heiligen Geistes, die Wahrheit habe; daß das reine Wort zu ihrem wesentlichen Merkmale gehöre, darüber zweifelt der Protestantismus nicht.

Daß die sichtbaren Angehörigen dieser unsichtbaren Stiftung Christi vom heiligen Geiste fort und fort in alle Wahrheit geleitet werden, weiß er auch. Daß sie dabei alle fort und fort wie sündigen, so auch irren, ist ihm klar. Daß die Apostel darum, weil sie rechtmäßig eingesetzt waren, in Verwaltung ihres Lehramts nicht hätten irren können, kann er nicht zugeben. Daß sie aber, wenn es dem heiligen Geiste gefiel, sie irrthumsfreie Wahrheit aussprechen oder niederschreiben zu lassen, dies sehr

wohl konnten, davon ist der Protestantismus überzeugt. Daß sie dies nicht nur konnten, sondern wirklich gethan haben, diese Thatsache lernt der Protestantismus durch Zeugniß des heiligen Geistes in der Schrift anerkennen, und ist dem Herrn der Kirche dafür besonders dankbar. Er freut sich, nun in der Schrift „gewissen Grund der Lehre," in der im übrigen die Kirche ihre Angehörigen unterrichtet, zu erfahren, und für alle sonstige Ueberlieferung den sichern Maßstab zu haben. Mit diesem Maßstabe in der Hand, glaubt er, auf Zeugniß des heiligen Geistes, auch noch weitere reine Ueberlieferung in der Kirche: das apostolische Symbolum und die andern alten, allgemein anerkannten Bekenntnisse. Aber die andere Thatsache, die er ebenfalls, messend mit dem Maßstabe des Schriftwortes durch den heiligen Geist vorfindet, die nämlich: daß nicht immer die Aussprüche der sichtbaren Kirche irrthumsfrei gewesen sind, befremdet ihn nicht. Er klagt darüber nicht den heiligen Geist an. Er wird darüber nicht an dem Satze, daß die unsichtbare Kirche die Wahrheit besitze, irre. Sondern die Christenheit klagt er an; an jenem Satze aber, daß die unsichtbare Kirche dennoch die Wahrheit habe, wird er um so weniger irre, als er im Weitergehen sich von der neuen Thatsache überführt, daß jene in den wahrhaft Gläubigen, sofern sie wahrhaft glaubten, trotz alles Irrthums der sichtbaren Kirche, verborgen waltende Wahrheit sich durch Kraft des heiligen Geistes nach längeren Zeiten der Verirrung abermals in sichtbaren Bekenntnissen hergestellt hat — in den Bekenntnissen des evangelischen Protestantismus.

So weit einig, geht von da ab allerdings der Protestantismus in mancherlei Verschiedenheiten auseinander. Die Thatsache irrthumsfreier Wiederherstellung der einen unverlorenen Wahrheit finden die einen in einem einzigen der vielen reformatorischen Bekenntnisse, die andern in dem, was vielen unter diesen gemeinsam ist. Diese Thatsache vorhandener Streitigkeiten innerhalb seiner selbst, beschönigt der Protestantismus nicht. Aber in dem Bewußtsein der einen gemeinsamen Wahrheit läßt er sich dadurch nicht stören.

Er täuscht sich ferner auch über die Thatsache nicht, daß trotz aller vorhandenen irrthumsfreien Lehrüberlieferung in Schrift und Bekenntnissen doch jeder Augenblick neue, noch unentschie-

dene Lehrfragen erzeugt; da für jeden Augenblick und für jeden Christen, der die kirchliche Wahrheit seinem eigenthümlichen Gedankenleben anzueignen strebt, eine stets neue Auslegung aller auch noch so sicher festgestellten Lehrüberlieferung nöthig wird. So täuscht sich der Protestantismus darüber nicht, daß trotz Schrift und Bekenntnissen doch immer die Kirche, sowie jeder einzelne in ihr, von neuem bedarf, durch den heiligen Geist in die verborgenen Tiefen der Wahrheit geleitet zu werden; und daß, weil es so ist, auch jede Zeit und jedes Glied der Kirche von neuem den Anfechtungen des Lügengeistes, der sich mit dem Scheine des heiligen Geistes aufdrängt, ausgesetzt bleibt.

Ueber alles dieses täuscht er sich nicht. Aber eben dies bestärkt ihn nur in der Einsicht, wie thöricht es ist, eine erschöpfende sichtbare Entschiedenheit und Entscheidbarkeit aller Fragen, die der Mensch an Gottes geoffenbarte Wahrheit zu richten hat, fordern zu wollen. Nichts ist verkehrter, als wenn die Freunde des Katholicismus, auf die immer neue Nothwendigkeit der Auslegung von Schrift und Bekenntniß hinweisend, daraus schließen möchten: es sei an Schrift und Bekenntniß nicht genug, sondern es bedürfe einer, jeden Lehrstreit entscheidenden, und nicht erst um innerer Gründe willen geltenden, sondern an der rechtmäßigen Herkunft von den Aposteln her als untrüglich erkannten Behörde. Ja gewiß ist es an Schrift und Bekenntniß noch nicht genug; aber um das was noch fehlt zu ersetzen, würde ein solches Tribunal, wäre es auch vorhanden, doch auch noch nicht im entferntesten genug sein. Gesetzt, diese Behörde entschiede in jedem Jahre ein Tausend der täglich jedem Christen über das Verständniß und die Anwendung der festgestellten Kirchenlehre neu begegnenden Fragen — was wäre damit gewonnen? Ganz abgesehn von den Millionen, die unentschieden bleiben, so bedürfen ja jene tausend gegebenen Auslegungen von neuem der Auslegung — und so fort ins Unendliche.

Christus selbst, der einzige in welchem die untrügliche Wahrheit sichtbar entschied, und zur sofortigen Entscheidung aller vor ihn gebrachten Zweifel bereit war — einen wie kleinen Theil aller der wirren Gedanken, die auch nur im Kreise der Jünger durch einander wogten, ist er, durch Auslegung seiner vorgetragenen Lehren, zu lichten im Stande gewesen. Und hatte er ausgelegt, so gingen die Zweifel über Auslegung der Auslegung von

neuem an. Darum sagte er selbst: es ist euch gut, daß ich hingehe — was ihr jetzt bedürft, das ist vor allem der heilige Geist. Wie würde es gelautet haben, wenn er statt dessen gesagt hätte: es ist euch gut, daß ich hingehe, denn nun kommt zur Entscheidung aller eurer Fragen, der Papst; oder auch: es wird jetzt einer von euch Papst; unterwerft euch ihm, und ihr seid allem innern Streite zwischen Wahrheit und Lüge, heiligem Geiste und eigenem Geiste, auf immer durch seine stets bereite untrügliche Entscheidung enthoben?

Daß die Kirche als Inhaberin nicht nur, sondern auch als Lehrerin der reinen Wahrheit, als Dienerin des Worts welches richtet zwischen Wahrheit und Trug; daß sie mit dem Amte steter Auslegung und Anwendung des göttlichen Wortes auf alle stets neu sich erhebenden Fragen, unter den Völkern steht — daran zweifelt der Protestantismus nicht. Selbst jene Ausartungen des Protestantismus, die in keinem der späteren Zeugnisse der Kirche die Thatsache, daß sie reiner Ausdruck dieser in der Kirche lebenden reinen Wahrheit seien, anerkennen wollen — sie leugnen doch nicht die in der Kirche vorhandene Wahrheit. Sogar diejenigen, welche auch in der Schrift nur einen beziehungsweise reinen Ausdruck der vollen göttlichen Wahrheit finden mögen — man mag sie bekämpfen, man mag sie verwerfen, aber man kann ihnen nicht unterschieben, daß sie das Amt der Kirche, die reine Wahrheit in sich zu bewahren und ihre Schätze unter die Völker auszutheilen, zu nichte gemacht hätten. Vollends aber diejenigen, welche in der Schrift nicht nur, sondern auch in bestimmten Bekenntnissen jene Thatsache völlig reinen Ausdruckes der reinen Wahrheit erkennen, können getrost die Vorwürfe römischer Symboliker von sich weisen, die ihnen unterschieben, als kennten sie gar keine lehrende und zwischen Wahrheit und Lüge richtende Kirche.

Möhler, indem er das Dasein einer solchen Kirche zu beweisen sich abmüht, beweist hier, wie es ihm öfter geht, was niemand bestreitet. Zum Theil sagt er sogar viel wenigeres, als was der Protestantismus ihm zuzugestehen bereit ist. Ja, wenn er unter andern äußert, die Tradition sei das fortwährend in den Herzen der Gläubigen lebende Wort, so verflüchtigt er damit den Begriff der Tradition in einer Weise, wie sie jedem bekenntnißfesten Protestanten fern liegt. Anderseits aber mischt der näm-

liche Gelehrte unter solche verflüchtigende Aeußerungen andere, die nach der entgegengesetzten Richtung ausschweifen, und die Vorstellung einer sichtbaren stets untrüglich redenden Kirche so maßlos steigern, daß weder die römische Kirche noch ihr Oberhaupt sich dabei wohl fühlen dürften. Denn das Papstthum, nicht der römischen Bischöfe, nicht der Gesammtheit der Bischöfe, sondern — das Papstthum der großen Masse ist es, was der große Symboliker anempfiehlt, ja, in aller Unschuld, als wäre das nicht eine haarsträubende Verzerrung der doch in diesem Punkte ohnehin schon äußerst zerrhaften römischen Lehre, den Lesern darbietet. „Wie," fragt der große Symboliker, „wie ist das göttliche Wort gegen irrige Auffassungen zu sichern? Das Gesammtverständniß entscheidet gegen das des Einzelnen, das Urtheil der Kirche gegen das des Individuums: die Kirche erklärt die heilige Schrift." Die Gesammtheit also, die Masse ist dem großen Symboliker gleichbedeutend mit der Kirche. Wie er dies auch näher noch ausführt. „Die Kirche," fährt er fort, „ist der Leib das Herrn, so ist in ihrer Gesammtheit seine sichtbare Gestalt, seine bleibende, ewig sich verjüngende Menschheit, seine ewige Offenbarung: im Ganzen ruht er ganz, dem Ganzen sind alle seine Verheißungen, alle seine Gaben hinterlassen, keinem Individuum für sich allein, nach den Zeiten der Apostel."

So Möhler. Wunderbar, was dieser Mann alles sagen darf. Auf jeder Seite fast seines Werkes verflüchtigt er entweder, oder verzerrt durch Steigerung die Lehre seiner Kirche. Und das alles wird als Beweis für den Katholicismus hingenommen, weil nun einmal die Leute ihn bewiesen haben wollen.

Dem Unbefangenen nun wird Möhler nicht den Katholicismus beweisen; lehrreich aber wird er ihm auch hier sein. Denn so, wie wir letzthin schon sahen, daß Möhler nicht selten ausspricht (wiewohl nicht ausdenkt), was der römische Katholicismus nicht auszusprechen, auch nicht auszudenken wagt, was aber doch in seinem Wesen liegt: so geschieht es auch hier. Der Katholicismus, wie wir früher sahen, indem er sich vor der sichtbaren Kirche beugt, beugt sich vor sich selbst, vergöttert sich selbst. Hier ist es nun dem Wesen nach gleich, ob er sich das menschliche Selbst, das er als fortgesetzte Menschwerdung des Sohnes Gottes verehrt, als einen einzelnen Menschen, oder als eine Mehr-

heit von Bischöfen, oder als die ganze Masse der durch die Taufe ihr geschichtliches Recht als Nachfolger Christi Begründenden ansieht. Dem Wesen nach ist das römische Papstthum nicht verschieden von schrankenloser Herrschaft der Kopfzahl in der Kirche Gottes.

So nun vor allem in den Fragen der Glaubenslehre. Der Protestantismus unterwirft sich, mit den stets neu durch das Leben der Kirche und der Einzelnen aufgeworfenen Lehrfragen, dem Gerichte der unsichtbaren Kirche und des unsichtbaren Geistes Gottes, aber zugleich den sichtbaren Zeugnissen dieses Geistes, die in Schrift und Bekenntnissen als solche anzuerkennen der Geist ihn lehrt. Der Katholicismus unterwirft sich der sichtbaren Kirche schlechtweg, in jedem ihrer augenblicklichen Sprüche. Ob das innere Zeugniß des heiligen Geistes dafür oder dawider spreche? hält er für eine von vornherein unerlaubte Frage. Ob die augenblicklich redende Macht auf dem angeblichen Stuhle Petri sich von Gottes Geiste, oder von Fleisch und Blut Offenbarungen geben lasse? darf er nicht prüfen. Daher ist er denn auch allen Mächten, die mit dem Menschen, auch da wo Gottes Geist arbeitet, ihr Spiel treiben, preisgegeben — wehrlos preisgegeben, weil er Wachen und Prüfen für Sünde erklärt. Sei es nun der eigene Geist jenes einzelnen Menschen, sei es der Wind der öffentlichen Meinung, sei es die Meinung des Lügners von Anfang, die seine Entscheidungen bestimmt: die Christenheit muß diese Entscheidungen als göttliche Orakel hinnehmen. Kann einer das nicht, sträubt sich ihm das Gewissen dagegen, weil ihm der heilige Geist anderes Zeugniß giebt: so ist er verflucht, so ist er ein verlorener Sohn der sichtbaren Kirche, und — weil diese nicht irren kann — ein von Gott selbst Verstoßener für ewig.

Dies führt auf das zweite, wovon zu reden uns oblag. Das Amt der Kirche, gleich dem Amte Christi, ist nicht nur das prophetische oder das Lehramt, sondern das priesterliche zugleich. Richtend zwischen Wahrheit und Lüge, richtet die Kirche zugleich zwischen Versöhntheit und Unversöhntheit. Wahrheit ist ja nicht eine Anzahl allgemeiner Sätze; sondern zu der Wahrheit, wie sie in Christo geoffenbart ist, gehört wesentlich die Frage: was bin ich? wie stehe ich einzelner in dem unendlichen Reiche der Schöpfung zu meinem Schöpfer? Bin ich ein Feind, oder ein

Versöhnter Gottes? In wiefern bin ich noch Feind? in wieweit habe ich mir die Versöhnung angeeignet? Hierüber zu entscheiden ist das Amt der Kirche; hier zeigt sich erst eigentlich ihr Amt als das Amt das den Schlüssel des Himmelreichs verwaltet; hier erhält erst alles Richten der Kirche zwischen Lüge und Wahrheit seine wahre Bedeutung; hierauf zielt, hierein geht das ganze prophetische Amt auf; alles Lehren, Bekennen, Schriftauslegen, Predigen der Kirche wäre kein Lehren christlicher Heilswahrheit, wenn es nicht zugleich ein priesterliches Scheiden zwischen Versöhntheit und Unversöhntheit wäre.

Alles Lehren der Wahrheit und alles Verdammen der Lüge in der Kirche ist zugleich ein Versöhnen oder ein Unversöhnterklären der Einzelnen, je nach ihrer Stellung zur Wahrheit. Ist aber dem so, so muß auch das Umgekehrte gelten: alles Versöhnen und Unversöhnterklären, alles Sündevergeben und Sündebehalten ist ein auf die Einzelnen angewendetes Lehren der Wahrheit und Verdammen der Lüge. Die Frage, mit welcher sich jeder einzelne an das Amt der Kirche zu wenden hat: bin ich ein Versöhnter? oder ein Feind? ist eine Frage der Wahrheit. Die Kirche hat hier nichts zu thun oder zu beschließen, hat auch von dem Frager kein Werk zu fordern; sondern sie hat ihre Antwort an den Frager zu lesen, soweit ihr der heilige Geist den Einblick gestattet, aus dem Buche der ewigen Wahrheit, in welchem unter den großen Räthseln aller Zeit und Ewigkeit auch von jedem dieser einzelnen Frager geschrieben steht. Ob er dort, und in wie weit in dem gerade betreffenden Augenblicke er als Versöhnter oder als Unversöhnter verzeichnet stehe, das kann die Kirche, soweit sie es überall kann, nur aus dem Glauben des Fragers, und aus den Erscheinungen dieses Glaubens in Wort und That, herauslesen. Im Aussprechen dessen, was sie so gelesen, besteht der lösende oder bindende Spruch der Kirche; darin besteht ihr Priesteramt. In Predigt, in Fürbitte, in Zueignung oder Versagung der Sacramente, in der gemeinen Seelsorge wie im Beichtstuhl, überall ist das Richteramt des christlichen Priesterthums, scheidend zwischen Versöhntheit und Unversöhntheit, nur die Erklärung über ein Verhältniß, das weder der Frager noch der Antworter durch irgend ein Werk herbeiführen, oder durch irgend einen Beschluß anordnen kann.

Der Satz: du bist versöhnt, oder: dir sind deine Sünden behalten, ist ein Glaubensartikel, gleich dem: daß Gott dreieinig ist. Nun aber ist doch wieder anderseits die Natur dieser beiden Glaubensartikel eine völlig verschiedene. Sie sind verschieden darin, daß die Dreieinigkeit mit abschließender Gewißheit von jedem gewußt werden; den Glaubenssatz hingegen: ich bin ein Versöhnter, kann mit der nämlichen Gewißheit nur der Versöhnte selbst aussprechen. Mit voller Gewißheit kann der Einzelne von sich selbst sagen: ich glaube. Und so viele glauben, deren Geiste wird Gottes Geist Zeugniß geben, daß sie Gottes Kinder sind. In diesem Zeugnisse des Geistes übt über ihn die unsichtbare Kirche das Amt des Richtens zwischen Versöhntheit und Unversöhntheit. Die Absolution von Seiten der sichtbaren Kirche kann hiezu nur helfend mitwirken, aber sie kann die abschließende Entscheidung nicht enthalten.

Wäre das Amt der Kirche, auf Erden für den Himmel zu binden und zu lösen, Sünde zu behalten und zu vergeben, ein solches, welches nur im Verfahren der Beichte und Absolution zum Ausdrucke käme: so könnte das, was der Herr selbst von diesem Amte sagt, als etwas zu Großes erscheinen. Welchen ihr die Sünden behaltet, denen sind sie behalten — was ihr auf Erden löset, soll auch im Himmel los sein! Aber, wer giebt uns das Recht, das priesterliche Amt der Kirche so zu beschränken? Was immer die Kirche thut, darin ist, weil es die göttliche Heilswahrheit ist die sie verwaltet, überall diese priesterliche Thätigkeit des Scheidens zwischen Versöhntheit und Unversöhntheit, zwischen vergebener und behaltener Sünde. Als ein einzelnes in dieser gesammten priesterlichen Thätigkeit des kirchlichen Amtes steht nun auch das Sündevergeben oder Sündebehalren im Beichtstuhle da. Als ein einzelnes in dieser gesammten priesterlichen Thätigkeit ist auch die Verwaltung, die Austheilung und Versagung der Sacramente, die Berechtigung zur Theilnahme oder die Ausschließung davon, zu betrachten.

Diese einzelnen Stücke des Priesteramtes sind nicht das ganze. Darum hat man kein Recht, zu schließen: das Sündevergeben oder Sündebehalten in diesen Formen, sei das ganze, für den Himmel lösende und bindende Verfahren der Kirche; und so müsse denn auch hierauf die Verheißung des Herrn, daß

der Spruch der Kirche für den Himmel gültig sei, bezogen werden. Vielmehr sind gerade diese Stücke des kirchlichen Priesteramtes die beschränktesten, bedingtesten. Gerade das Binden und Lösen im Beichtstuhle, ist aus demjenigen Theile des christlichen Priesteramtes hervorgegangen, in welchem die Kirche, freilich auf Grund ihres Rechts, auch den Himmel zu öffnen und zu schließen, zunächst nur das Recht üben wollte, ihre irdische Gemeinschaft zu öffnen oder dem offenbar Unbußfertigen sie zu schließen. Das Recht und die Verpflichtung hiezu, lag, als das mindere, in jenem größeren unzweifelhaft. Aber hierin lag nicht das Recht, das mindere mit dem größeren geradezu zu verwechseln. Die alte Kirche hat beides sehr wohl getrennt. Kirchenzucht ist etwas andres als Binden und Lösen für den Himmel. Gerade in jener ersten Zeit, wo Kirchenzucht etwas wirkliches war; gerade damals als man es so ernst mit der Kirchenzucht nahm, daß man fragte, ob bei gewissen schweren Verbrechen die Wiederaufnahme nur einmal oder wiederholt stattfinden dürfe? gerade damals wurde zwischen dem Spruche der Kirche im Verfahren gegen Gefallene, und zwischen dem Spruche Gottes, der schärffte Unterschied gemacht. Es wurde ausdrücklich auch von denen, welche eine Lösung und kirchliche Wiederaufnahme der mehrfach Rückfälligen mißbilligten, erklärt, daß die Vergebung bei Gott für solche damit nicht ausgeschlossen sei.

Aber die Verwechselung trat allmählich ein, und hiermit eine völlige Entstellung des Priesteramts christlicher Kirche. Das Binden und Lösen für den Himmel wurde nun zu einer Willensthat der Kirche. Wer versöhnt, wer unversöhnt sei? galt nicht als eine von Gott entschiedene Frage der Wahrheit, sondern als Gegenstand des Beschlusses der kirchlichen Amtsträger. Das kirchliche Amt war nicht Diener, sondern Herr des Himmelsschlüssels.

Damit war zugleich noch Weiteres verbunden. Was Menschen beschließen können, ob es sein solle oder nicht? das können Menschen auch machen. Daher hörte nun Versöhntheit und Unversöhntheit auf, Sache des Glaubens zu sein, es wurde Sache des kirchlichen Werks. Durch sein Werk der Buße, das ihm die Kirche auferlegt, erwirbt der Mensch den Anspruch auf Versöhnung; durch sein Werk des Opfers erwirkt der Priester die Versöhnung selbst, soweit er ein solches Werk neben seinem

Beschließungsrecht über Vergebung und Nichtvergebung für dienlich hält.

Damit ist das christliche Priesterthum ganz wieder in das heidnische zurückgefallen. Denn der Unterschied zwischen beiden besteht darin, daß im Christenthume Heil und Versöhnung That Gottes, und zwar ewig beschlossene, vor der Welt Grundlegung für jeden einzelnen zuvor versehene That Gottes ist. Der Heide, durch sein Opfer und Priesterthum, macht sein Heil — und macht damit seinen Gott. Theurgie, d. h. Gottmachung ist aller heidnische Gottesdienst. Dies ist die nothwendige Folge. Des Menschen Heil ist die Gottheit selbst. Der Mensch, der sein Heil selbst macht, macht seinen Gott. Alles Opfer und Priesterthum ist entweder nur: Darstellung und erneute Aneignung des Heils und des Friedens, der aus Gottes ewigem Rathschlusse auf uns herniederströmt — oder es ist ein Werk, welches, als Werk, Heil und Frieden schaffen soll. Im letzteren Falle ist der Mensch Schöpfer, und Gott das Geschaffene. Es giebt nur die Wahl zwischen beiden. Entweder ist Gott der Demiurg, d. h. der Schöpfer der Welt und aller Welt Heiles; oder der Mensch ist der Theurg, der Schöpfer Gottes und seines Heiles von Gott.

Diese entsetzliche Verkehrung des Verhältnisses zwischen dem Schöpfer und seinem Geschöpf ist von allem heidnischen Gottesdienste unzertrennlich. Es hilft auch nichts wenn Philosophen, oder auch die Priester selbst, erklären: so sei es nicht gemeint; Gott werde von ihnen als etwas Höheres gedacht, und jede andere Auffassung sei nur Mißbrauch. Im Gegentheil: das rein Folgerichtige alles Heidenthums ist jenes Verhältniß des Fetischanbeters, der seinen Gott macht, braucht, straft, wegwirft, und sich einen neuen macht, wie es ihm beliebt. Will er den Klotz? will er den Priester? will er den Zauberer? will er sich selbst zum Gott machen? das alles steht in seinem Belieben, er ist der Theurg.

Alle Vergötterung, sei es heiliger, verstorbener Menschen, sei es des Priesters oder des höchsten unter den Priestern, sei es eines Bildes oder eines andern Dinges, ist nur völlig folgerichtige Durchführung desjenigen Gedankens über Opfer, Priesterthum und priesterliche Absolution, welcher, bei diesem Versöhnungswerke des Menschen mit Gott, den Menschen als beschließend und wirkend ansieht. Man kann durch Halbheit und durch

Selbsttäuschung diese folgerichtigen Auswüchse von sich abweisen — aber man bleibt deren schuldig, selbst wenn sie nicht ausgedacht oder nicht zur Erscheinung gebracht würden. Um so weniger kann man, wenn doch wirklich, trotz aller Erklärungen, diese Auswüchse vorkommen, die Verantwortlichkeit für dieselben ablehnen, als seien das Mißbräuche, nur im Wahn des unverständigen Volkes gegründet.

Von der Verantwortlichkeit für alle dergleichen Auswüchse kann man sich nur dadurch losmachen, daß man das Priesteramt und die Versöhnungsfeier der christlichen Kirche zum Amte des Dienstes, zum Amte der Aneignung und Feier der von Gott gestifteten Versöhnung macht. Das thut der evangelische Protestantismus; und indem er dies Priesterthum im Dienste Christi, der unsre Gerechtigkeit und unser Friede ist, an die Stelle des Priesterthums setzt, welches Gerechtigkeit und Frieden durch Werke und Beschlüsse machen will, hat er nur die heilige Pflicht erfüllt, das offene in die Kirche eingedrungene Heidenthum auszutreiben, und Christum und sein Evangelium in seinen Tempel zurückzuführen.

Eilfter Vortrag.

Herrlichkeit und Knechtsgestalt der Kirche.

Die Kirche Christi hat von ihrem Herrn das dreifache Amt: als Prophetin die Wahrheit zu lehren, priesterlich zu versöhnen, königlich zu herrschen. Eine Schule ist sie, ein Tempel ist sie; aber sie ist mehr als dies beides: sie ist das Königreich des Sohnes Gottes.

Jedes Königreich aber ist ein Ganzes von mannichfaltigen, in einander greifenden, über einander sich aufbauenden Ordnungen. Ein Königreich, in welchem nur eine völlig gleichartige Menge von Unterthanen dem einen Haupte gegenüberstände, wäre kein wahres; die Alten schon würden das vielmehr ein Tyrannenreich, als ein Königthum genannt haben. Das Königthum Christi, welches eben deshalb auch sein Leib genannt wird, ist ein Gliederbau in mannichfaltiger Stufenordnung — eine Hierarchie. Daß die Engel, welche den Thron des dreieinigen Gottes umgeben, in eine solche Stufenordnung gegliedert sind, lehrt uns die Schrift; darum kann es auch mit den Erwählten zu Christi Reiche aus Adams Geschlecht, nicht anders sein. Die Schilderungen welche die Apostel von der Herrlichkeit der Kirche mehrfach entwerfen, bestätigen dies. Aller Schwung der Begeisterung aller Farbenglanz in solchen Gemälden, ist von dieser reichen Mannichfaltigkeit der Gliederung entnommen. Wie im Anschauen Christi der einfache Gedanke: Gott — erst Leben und Fülle gewinnt, so kann auch im Reiche dieses Königs, der seine Fülle in alles ergießt, keine herbe Einfachheit herrschen, sondern unerschöpfliche Vielheit von Farben, Formen, Ordnungen, Gliederungen. Eine trägt die andre, eine hebt die andre; durch die höheren werden nicht etwa die niederen von ihrer Spitze entfernt, getrennt;

getrennt; sondern in den höheren steigen die niederen, wie im gothischen Kirchenbau, zur Spitze auf. Gerade so, gerade nur in dieser Hierarchie der strebenden Pfeiler, Säulen, Wölbungen, hat erst jeder einzelne Stein, der in diesen Bau gefügt wird, seinen Zusammenhang mit dem Kreuze auf der Spitze; so nur jeder einzelne der Erlösten seine Gemeinschaft mit Christo, seine Freude an dem Heile in Christo, das ihm nun erst, nicht wie ein einsamer unendlich kleiner Theil des Ganzen, sondern so zugehört, daß die Seligkeit des Ganzen ihm ganz zu Theil wird.

Indem wir aber nun uns an diesen apostolischen Bildern von der Herrlichkeit der Kirche Christi erfreuen, wie sie durch ihr königliches Amt bedingt erscheint: so stehen wir an einem Punkte, wo der Katholicismus seine höchsten Triumphe zu feiern pflegt. Ist irgend Wahrheit in diesen Bildern: welches Recht hat dann der Protestantismus, von Kirche zu reden? da er doch nichts von alle dem enthält, als höchstens etliche Trümmer, die er aus dem großartigen hierarchischen Bau des Katholicismus mit herübergenommen hat, als er von der sichtbaren Kirche abfiel?

So redet man; und noch einmal, nachdem wir schon meinen konnten, auch in der Frage von der Kirche mit dem Katholicismus abgerechnet, und seine Schwäche gerade auf diesem Punkte, wo er seine Stärke am meisten rühmt, erkannt zu haben: noch einmal stellt er uns jetzt seine ganze sichtbar handgreifliche Gestalt vor die Augen, mit ihrem Priesterthume, welches nicht blos dient, sondern königlich herrscht, und in reicher Stufenordnung aufsteigend — wenn nicht bis zu Christo, so doch zu Petri Nachfolger und Christi Stellvertreter — uns die Herrlichkeit des Königthums Christi zu entfalten scheint, so, daß bei allen Ausstellungen, die gegen den Katholicismus gemacht werden könnten, er doch die letzte Zuflucht für alle bliebe, die ihr Heil in der Kirche suchen, beim Protestantismus aber die Kirche nun einmal nicht finden können.

Selbst unter solchen, die am Protestantismus festzuhalten entschlossen sind, ist es zu einer ausgemachten Wahrheit geworden: der Protestantismus (oder etwa auch nur das Lutherthum) habe seine Stärke zwar in der Reinheit seiner Lehre; seine Schwäche hingegen liege in seiner Verfassung, oder vielmehr in seinem

Mangel an Verfassung, ja in der Unfähigkeit, es zu einer kirchlichen Verfassung zu bringen.

Man bezieht sich darauf, daß die Reformatoren selbst dies sehr bald erkannt hätten. Sobald aus den unmittelbaren Wehen der noch im Gange befindlichen Reformation zur Herstellung bleibender Zustände geschritten werden sollte, hätten sie die verlorene kirchliche Hierarchie schmerzlich vermißt. Bitter hätten sie geklagt, wie nun die Kirche unter das ihr fremdartige, also tyrannische Joch der bürgerlichen Obrigkeit gerathen sei, und immer mehr unter dasselbe gerathen werde. So sei es geschehen. Die Kirche, innerhalb des Protestantismus, sei immermehr zur Staatsanstalt geworden, und habe damit, als Kirche, zu sein aufgehört. Wo aber, in Unabhängigkeit vom Staate, zur Uebung christlicher Religion sich neue Gemeinwesen, auf Grund irgend eines Bekenntnisses oder irgend eines gemeinsamen Gedankens, gebildet hätten, da hätten sie wohl Aemter und Stufenordnungen unter sich einführen können; aber es fehle die Vollmacht, es fehle die Weihe des in ununterbrochener Folge von den Aposteln her übertragenen Rechts — die Kirche Christi, die von ihm gestiftete, seien diese Gemeinwesen doch nun einmal nicht.

So ist es Sitte geworden, bei vielen, auch bekenntnißtreuen Protestanten, unter diesem Nothstande der Kirche, der von der Reformationszeit ab gerechnet wird, von einer Wiedervereinigung mit der römischen Kirche die Abstellung dieses Nothstandes zu erwarten. Und zwar pflegt man für diese Wiedervereinigung wohl auch der römischen Kirche Bedingungen in Betreff der Reinigung ihrer Lehre aufzuerlegen. Aber, alles was in dieser Hinsicht etwa gefordert wird, erscheint nur als Bedingung, unter welcher sie, bleibend was sie ist, uns aufhören machen soll, zu sein, was wir sind. Nicht eine Vereinigung in irgend einem höheren Dritten etwa, sondern eine Selbstvernichtung der evangelischen Kirche und eine Selbstbestätigung der römischen ist der Gedanke. Bei allem hohen Werthe, den solche Bekenntnißtreue auf die reine Lehre setzen, scheint es doch, daß, sobald es sich um jene Plane der Wiedervereinigung handelt, sich ihnen eine Vorstellung von der reinen Lehre unterschiebt, wonach diese als eine vielleicht sehr nützliche, aber immerhin unwesentliche Beigabe

der wahren Kirche erscheint. Die wahre Kirche kann, ihren Vorstellungen zufolge, auch ohne reine Lehre gedacht werden, und anderseits kann die reine Lehre auch, außerhalb der Kirche, in der Luft schweben, ihre Ruhestätte suchend und nicht findend, gleich dem bösen Geiste, von welchem der Herr einmal sprach. Sieht man diesem Gedanken ins Gesicht, so muß er doch jedermann so unerträglich erscheinen, daß er schließen muß, es sei nothwendig ein Grundfehler in der Rechnung, die zu solchem Ergebnisse nothwendig führt.

Wie nun aber? werden wir leugnen, daß die Kirche sich in einem Nothstande befinde? Das nicht. Die königliche Herrlichkeit der Kirche, in der sich die heilige Stufenordnung der um Gottes Thron gestellten Engelschaaren fortsetzt, ist weder in der reformirten noch in der lutherischen Abzweigung der protestantischen Kirche: noch da wo diese beiden ihre Gottesdienste gemeinsam unter gemeinsamer Kirchenleitung feiern, irgend zu finden. Nothstand ist da. Wo Nothstand ist, da ist Klage und Streben nach Besserem Pflicht.

So oft indeß ein Christ von Nothständen spricht, darf er nie vergessen, daß das ganze Erdenleben, wie des Christen so der Christenheit, in Vergleichung mit dem was schon jetzt im Himmel ist, und in Vergleichung mit dem was einst unter einem neuen Himmel auf einer neuen Erde sein wird, elender Nothstand ist, so elend daß auch die Erlösten nach Erlösung aus diesem noch fortdauernden Elende schmachten — und schmachten sollen.

Aber nein! diesen Gedanken lassen die Freunde der Kirchenherrlichkeit überall, nur nicht in Anwendung auf die Kirchenfrage gelten. So weit freilich räumen ihm manche sein Recht ein, daß sie doch bedenklich werden, den Nothstand der Kirche erst von der Reformationszeit ab zu rechnen, und in einer Selbstvernichtung dessen, was durch die Reformation in der irdischen Kirche geworden ist, die sichere Aufhebung des Nothstandes zu entdecken. Da hat nun unsere Gegenwart eine neue eigenthümliche Richtung hervorgerufen. Als ihren Vertreter dürfen wir hier wohl Thiersch betrachten. Durch ihn werden wir uns belehren lassen, wohin diese Richtung ziele. Nicht in der römischen Kirche, weder wie sie gegenwärtig ist, noch wie sie vor den Zeiten der Reformation war, sehen jene die Herrlichkeit der Kirche makellos ausgeprägt. Doch, einst war sie auf Erden, diese herrliche Kirche

mit all ihrem königlichen Gliederbau. Sie war es, so lange die Apostel sammt den Propheten und den übrigen Würdenträgern sie regierten. Sie wird es auch wieder sein — oder, sie ist es wieder, nicht nämlich, wie man fast erwarten möchte, weil jene Apostel und Propheten wieder in das irdische Leben zurückgetreten wären, sondern, weil durch Erweckung neuer Apostel neue Männer zum Apostelamte, sowie zu allen den andern Aemtern, in denen die Herrlichkeit der Kirche bestehe, berufen seien. So wären denn, nach dieser Meinung, neue apostolische Gemeinden entstanden; und es hat die Gegenwart die Wahl, ob sie die irdische Verwirklichung jener Gemälde, welche die Apostel von dem herrlichen Gliederbau der Kirche unter ihrem Haupte, Christo, entwerfen, besser in der römischen Kirche zu finden meine, die sich die alte apostolische zu sein rühmt, oder in diesen neuen Gemeinden, die ihre apostolische Würde auf neue Prophezeiungen gründen.

Fern sei von uns leichtsinniges Abweisen von Stimmen, die zu unserer Zeit als aus dem Geiste Gottes reden. Aber, prüfen wir die Geister nach der Schrift. Auf die Schrift berufen sich beide, sowohl die angeblich altapostolische, als die neu apostolische Kirche. Es müssen ja höchst zwingende Schriftbeweise von beiden herbeigebracht werden, um nur erst die Voraussetzung, von welcher beide ausgehen, daß nämlich die Herrlichkeit der Kirche eine in dieser irdischen Weltzeit sichtbare sein müsse, glaublich zu machen. Denn an sich widerspricht diese Voraussetzung allem, was uns Schrift und Lebenserfahrung lehrt über den Nothstand des irdischen Daseins, in welchen doch sogar der ewige Sohn Gottes nur mit Entäußerung seiner Herrlichkeit eingehen konnte. Und, als er das königliche Amt in seiner Kirche antreten wollte, da fuhr er gen Himmel. Dort hat er seinen Stuhl gesetzt zur Rechten Gottes. Und weil er von dort her nun alle Gewalt übt im Himmel und auf Erden, dürfen wir ja freilich nicht zweifeln, daß seine Kirche schon herrlich ist, und in ihrem königlichen Schmucke, in ihrem herrlichen Gliederbau schon jetzt über die Welt triumphirt. Aber, daß wir diese ihre Herrlichkeit durchaus auf die Erde als völlig sichtbar mitten in dieser Noth unsres Erdenlebens, versetzen sollten — fürwahr, es müssen sehr unzweideutige Belehrungen aus Gottes unzweifelhaftem Worte sein, um uns diese Voraussetzung aufzudrängen.

Welches sind nun diese zwingenden Beweise aus Gottes Wort? Sprechen wir zunächst noch einmal das bestimmte Zugeständniß aus: jene herrliche Kirche, welche die Apostel schildern, ist nicht etwa eine erst zukünftige. Die Apostel reden von ihr als einer seienden. Daß sie nun, als die Apostel von ihr sprachen, eine rein auf das irdische Dasein beschränkte ebenso wenig war, wie sie es jetzt ist, auch hierüber kann kein Streit sein. „Unser Bürgerrecht, unser Bürgerthum, der eigentliche Sitz des Reiches dem wir als Einverleibte der Kirche Christi angehören, ist im Himmel," sagt Paulus (Phil. 3, 20). Dort ist ja Christus, das Haupt, jedenfalls also der beste, der wesentliche Theil der Kirche. Von da wird er erst in Zukunft erwartet, um unsern Leib der Niedrigkeit, des Nothstandes, in die Gleichgestaltung mit seinem verklärten Leibe zu verwandeln. Wir einzelnen also, wiewohl wir mit Geist, Seele und Leib, dem verklärten Herrn angehören, sind mit unserm Leibe, ja auch mit Seele und Geist dem Nothstande dieser irdischen Weltzeit noch unterworfen. Sollte es mit dem Leibe, der die Kirche ist, in welchen eingeschlossen wir alle dem verklärten Könige angehören, auf Erden anders sein? Sollte dieser Leib schon in dieser Weltzeit das Vorrecht genießen, nicht nur im Himmel seinen königlichen Gliederbau zu entfalten, sondern auch hier auf Erden?

Man behauptet: ja! und wie beweist man das? Hören wir Thiersch. Er beginnt mit der allgemeinen Betrachtung, daß in unserer protestantischen Auffassung von den Entwickelungen des Reiches Gottes, das Diesseits zu sehr zurücktrete, aller Trost im Jenseit gesucht werde. Anders aber sei es in der heiligen Schrift. Im alten Testamente sei das Volk Gottes stets die Gesammtheit der zu einer bestimmten Zeit lebenden Israeliten, und die Geschichte dieses Volkes werde als eine auf Erden sich vollziehende gedacht, so, daß die Betrachtung bei den Entschlafenen gar nicht verweile. Aehnlich sei es auch im neuen Testamente. Auch hier sei die Gemeinde ein auf Erden existirender Organismus, der seine Vollendung nicht in einem schlechthin jenseitigen Zustande, sondern eben darin zu erwarten habe, daß sich das Reich Christi, das „Reich der Himmel," auf der Erde verwirklicht.

So Thiersch. Was aber in dieser Auseinandersetzung

Wahres liegt, beweist bereits vollständig — das Gegentheil von dem, wozu der Beweis vorbereitet werden soll.

Daß im alten Testamente die Betrachtung nicht bei den Entschlafenen verweile, ist zwar eine fast unbegreifliche Behauptung, da der ganze Trost Israels auf Gottes wunderbarem Walten mit den entschlafenen Vätern beruht. Indeß, das Wahre daran ist, daß alle diese Väter, von Adam bis auf den letzten der Propheten; weder durch ihr Leben noch durch ihr Sterben in dieser irdischen Weltzeit als vollendet angesehen wurden, sondern daß sie auf Hoffnung des ewigen himmlischen Jerusalems gepilgert sind, und auf diese Hoffnung hin sich zu den Vätern haben versammeln lassen. Im neuen Testamente nun erscheint das Reich des Himmels auf Erden, es erhält irdische Gegenwart. Aber auch dies nur für den Glauben, und auf Hoffnung dessen, was noch nicht erschienen ist. Die im irdischen Leibe pilgernden und abscheidenden Gläubigen, wie Thiersch ganz richtig andeutet, werden nicht etwa darum, weil sie in diesem erschienenen Reiche der Himmel stehen, als vollendete angesehen, sondern sie müssen entschlafen auf Hoffnung. Alles dies beweist ja aber, daß, mindestens zu der Apostel Zeit, die irdische Verwirklichung des Himmelreichs gerade als eine sehr unvollkommene, verhüllte angesehen wurde.

Die Erwartung einer zukünftigen volleren Verwirklichung des Himmelreichs auf Erden, im tausendjährigen Reiche, hebt Thiersch selbst noch ganz besonders hervor. Wie man die apostolischen und altkirchlichen Erwartungen vom tausendjährigen Reiche verstehe — wir müssen hierauf alsbald zurückkommen — immer beweisen doch gerade sie, daß die irdische Verwirklichung der Herrlichkeit der Kirche Christi erst als eine zukünftige erwartet, zu der Apostel Zeit aber die Herrlichkeit der Kirche lediglich im Himmel, auf Erden lediglich ihre Knechtsgestalt erkannt wurde.

Wenn nebenher Thiersch der späteren Kirche den Vorwurf macht, die Lehre vom tausendjährigen Reiche vergessen zu haben, so ist die Thatsache richtig: die Lehre vom tausendjährigen wurde allmählich vergessen. Auch der Vorwurf, den Thiersch darüber der Kirche macht, ist nicht ungegründet. Denn die Kirche vergaß keineswegs etwa nur manche falsche Vorstellungen, die früher über das tausendjährige Reich gehegt worden waren, sondern

sie vergaß die Wahrheit selbst, daß die Vollendung erst bevorstehe. Aber nun fragen wir: woher kam denn dies Vergessen der späteren Kirche? Eben daher, daß sie schon die gegenwärtige irdische Kirche als erschöpfende Darstellung der Herrlichkeit des Leibes Christi anzusehen sich gewöhnte. Was ihr Thiersch vorwirft, ist also gerade das, was er selbst thut — nur daß er die Apostelzeit, andere die spätere Kirchenzeit als eine solche das tausendjährige Reich entbehrlich machende herrliche irdische Gegenwart ansahen. Wenn Thiersch das durch seine irdisch herrliche apostolische Kirche im Grunde schon vorweg genommene tausendjährige Reich nachträglich dadurch wieder unentbehrlich macht, daß er jene wunderbare irdische Herrlichkeit mit den Aposteln ebenso wunderbar wieder verschwinden läßt: so ändert das im Wesentlichen nichts. Der Vorwurf bleibt auf ihm, daß er der Apostelzeit einen irdischen Glanz zuschreibt, den diese Zeit doch selber ausdrücklich dadurch, daß sie das tausendjährige Reich erst in Aussicht stellte, von sich abgelehnt hat.

Was aber ist denn, an jenen Bemerkungen von Thiersch, das wirklich Haltbare? Doch wohl nur dies: daß zur Zeit der Apostel a u ch die jenseitige Gegenwart der Kirche noch nicht als eine vollendete Herrlichkeit gefaßt wurde. Nicht einmal diese — aber noch viel weniger also deren irdische Gegenwart. Auch die Vollendeten, die im Paradiese, die im Schoße Abrahams, die bei Christo sind, genießen einer Gegenwart, die nur auf Hoffnung selig ist. Ja, insofern sind sogar die im Leibe Wallenden im Vorzuge vor den Abgeschiedenen, als sie erstens: noch Raum zur Buße haben, und als sie zweitens: die Möglichkeit haben, die Wiederkunft des Herrn ohne Hindurchgang durch den Tod zu erleben. Aber auch nur insofern sind sie im Vorzuge. Ihren Vorzug in die größere gleichzeitige Herrlichkeit der irdischen Kirche vor der gleichzeitigen jenseitigen zu setzen, ist ein höchst befremdender Gedanke. Jedes Wort der heiligen Schrift widerspricht ihm.

Alles, was aus den Lehren Christi und seiner Apostel über die irdische Gegenwart des Reiches Gottes zusammengestellt werden kann, beweist ja freilich, daß es kein leeres Ideal, keine bloße Forderung ist, was sie aufstellen. Das Reich Gottes ist wirklich da, die Einheit der Gemeinde Christi, ihr Leben in der-

selben Liebe, in welcher Christus mit dem Vater verbunden ist, ist eine solche Wirklichkeit, daß auch die Welt sie erkennen kann — wenn sie sich nicht gegen das Hindurchbrechen dieser innerlichen Einheit durch die Gestalt der Niedrigkeit, verschließen will. Will sie sich aber dagegen verschließen, so kann sie durch den äußerlichen Anblick dieses neuen geistigen Israel fürwahr sich nicht gezwungen sehen, den herrlichen Gliederbau zu erkennen, dessen Haupt, Christus, im Himmel ist, und der von ihm aus zusammengefügt ist so, daß ein Glied am andern haftet, eins dem andern Handreichung thut. An der Einheit etwa der Apostel, der Propheten und der andern Würdenträger sollte die Welt äußerlich diese Herrlichkeit der Kirche erkennen? Aber zu welcher Zeit war die äußerliche Geschiedenheit zwischen falschen und wahren Aposteln, ja zwischen falschen Christi und wahrem Christus weniger vollzogen, als in der apostolischen! Unter den Aposteln selbst noch, weil eben auch sie noch in diesem Leibe der Sünde wallten, Mißverständnisse, Verbitterung, Rückfall in alte Vorurtheile, Versäumniß ihrer Pflicht, falsche Brüder zu entlarven und zu brandmarken, die sich ihres Ansehens bedienten um im Namen Petri gegen Paulus und sein Evangelium Verdächtigungen auszustreuen! Das war der äußerliche Anblick dieser Kirche! Wahrlich, nur im Glauben konnte Paulus zu dieser gährenden Masse sprechen: ihr seid erbauet auf den Grund der Apostel und Propheten, da Jesus Christus der Eckstein ist, auf welchem der ganze Bau in einander gefüget, wächset zu einem heiligen Tempel in dem Herrn.

Im Glauben sprach er eine Wahrheit, aber eine Wahrheit des Glaubens, nicht des Schauens. Geistlicher Weise und nach der ewig beschlossenen Stufenordnung, in welcher dereinst die vollendete Kirche den Herrn umgeben sollte, waren die Apostel, sammt den Propheten, die Grundsteine seiner Kirche. Aeußerlicher Weise waren sie das, so lange sie lebten, noch nicht; da konnte ein Petrus, wiewohl zum ersten unter diesen Grundsteinen erwählt, noch Stein des Anstoßes und Aergernisses sogar für den Herrn selber werden; und nicht ohne die entschiedenste Absichtlichkeit hat gerade ihm das der Herr selbst, unmittelbar nachdem er ihn zum ersten Grundsteine seiner Kirche ernannt, mit fast befremdender schneidender Strenge zu verstehen gegeben (Matth. 16, 23). Doch nicht ihm allein. Auch den

beiden Zebedäussöhnen wurde eine ähnliche Mahnung. Wohl waren sie hochbegnadigt. Nicht nur zu Aposteln waren sie bereits bestellt, sondern auch mit dem Namen der Donnerssöhne ausgezeichnet; als Berufene, in der heiligen Stufenordnung der Kirche Christi die Donner seiner königlichen Richtersprüche über die Welt zu versinnbilden. Und doch, als sie auf diese ihre Bevorzugung einen sofortigen Anspruch gründen wollten, hieß sie der Herr sich vielmehr bereit halten, seinen Kelch zu trinken und seine Leidenstaufe auf sich zu nehmen. Das Sitzen aber zu meiner Rechten und Linken zu geben, setzte er hinzu, steht mir nicht zu, sondern wird denen zu Theil werden, denen es bereitet ist von meinem Vater.

Mehr und mehr lernten so die Apostel selbst, zwischen der niedrigen und durch die Nothstände des Augenblicks bedingten Gestalt der Kirche auf Erden, und ihrem königlich hierarchischen Bau im Jenseits zu unterscheiden. Jacobus, der Bruder des Herrn, redet, in seinem Briefe an die Gesammtkirche, dies neue geistliche Israel an als die zwölf Stämme in der Zerstreuung. Das ist die irdische Gestalt der Kirche, zur Zeit der Apostel wie nachher: die zerstreute Heerde. Petrus, am Abende seines Lebens, nennt sich zwar Apostel, aber er nennt sich auch einen Mitältesten (1 Petri 5, 1), als wollte er sagen: hier auf Erden sei er noch nicht, wozu er in der himmlischen Herrlichkeit der Kirche berufen sei. Hier auf Erden, wo die Kirche eine zerstreute Heerde von Pilgern und Fremdlingen ist, macht er für sie auf jenen Glanz der Hierarchie keinen Anspruch, froh, wenn ihr nur nicht überhaupt das Hirtenamt fehlt. Kommt dann einst der Erzhirte, dann werden die Hirten unverwelkliche Kronen empfangen (1 Petri 5, 4), je nach ihrer Treue in dieser irdischen Nothzeit. Nothzeit war dieses ganze Erdenleben der Kirche, so lange er lebte; Nothzeit wird auch ihr ferneres Erdenleben sein. So erwartet er; nicht darum weil nun er aus diesem Leibesleben geschieden und dadurch die Hierarchie der apostolischen Zwölfzahl noch sichtlicher als bisher durchbrochen sein wird. O nein! vielmehr deshalb (2 Petri 2), weil nun die Christen, statt sich an die zu ewigem Andenken niedergeschriebenen Zeugnisse von der Offenbarung Gottes in Christo zu halten, nach neuen Propheten und neuen Aposteln ausschauen werden, und darüber das Ende

ihres Glaubens zu verfehlen in Gefahr kommen, nämlich der Seelen Seligkeit.

Drohend, lodernd im Eifer, schüttet der heilige Greis seinen Grimm aus über die falschen Propheten und Würdenträger, die nach ihm sich der Kirche aufdrängen werden. Aber was setzt er ihnen entgegen? Ernennt er neue Apostel? neue Propheten? ernennt er, Petrus, einen Nachfolger Petri? Das alles hätte er ja doch thun müssen, wenn er eine irdische Verwirklichung des königlichen Gliederbaus der Kirche Christi für eine auch nur mögliche — noch mehr, wenn er sie für eine bis dahin thatsächliche hielt. Aber das alles thut er nicht. Statt an einen Nachfolger Petri, verweist er die Gläubigen an die Schriften des Paulus (2 Petri 3, 45 ff.). Und er fügt diesen Schriften noch seine beiden eigenen Briefe hinzu, damit die Gläubigen allenthalben nach seinem Abscheiden etwas Bestimmtes haben möchten, woran sich das Gedächtniß der großen Offenbarungen Gottes in Christo knüpfen könne (1, 16). Vor dem Einwurfe, den ihm die modernen Katholischen gemacht haben würden: daß nämlich Schriften ein schlechter Ersatz für persönliche Leitung durch rechtmäßig bestellte Amtsträger seien, weil sie von dem einen so, von dem andern anders ausgelegt und angewendet werden — vor diesem Einwurfe schrickt er nicht zurück. Trotz dieser Gefahr, die er ja mindestens ebenso gut, als unsre neueren Kirchenverfassungsfreunde kannte, da er doch selbst die verdrehenden Auslegungen paulinischer Schriften durch die Irrlehrer, rügt — trotz dieser Gefahr verpflichtet, beschwört er alle Christen, sich diese feste Burg aller Wahrheit, die heilige Schrift, nicht rauben zu lassen, und sich bei deren Auslegung durch keine angeblichen Propheten oder Apostel aus der eigenen Klarheit und Sicherheit herausbringen zu lassen (2 Petri 3, 17). So sehr fordert er diese eigene Feststellung jedes Gläubigen in der Schrift, daß er dabei nicht einmal die Ueberwachung von Seiten des Hirtenamtes in Anschlag bringt. Diese auszuschließen, kann freilich seine Meinung nicht sein, aber wichtiger noch als sie, ist ihm jene selbstthätige Gründung jedes einzelnen in der Schrift. — Und wie nun, wenn man dies alles erwägt, soll man über jenes Ungenügen unsrer Zeit an der heiligen Schrift urtheilen, auf welches sich auch Thiersch beruft, um zu beweisen, daß die irdische Kirche eigentlich etwas

besseres sein müsse, daß sie Apostel und Propheten haben müsse, um die ihr gebürende Herrlichkeit schon hier, wie sichs gebüre, zu entfalten.

Petrus starb, Paulus gleichzeitig mit ihm. Wäre es wahr, was Thiersch sammt den Freunden seiner Richtung meint, daß die Gläubigen des alten Bundes und die Gläubigen der Apostelzeit alle Geschichte des Reiches Gottes so vorwiegend ins Diesseits verlegten, so hätte man diesen Abgeschiedenen etwa ein frommes Gedächtniß weihen, aber eiligst auf neue Propheten und neue Apostel denken müssen. „Bei den Entschlafenen verweilt ja die Betrachtung gar nicht.“ Und zwar gilt dies, nach Thiersch, auch von der Zeit des neuen Bundes; und namentlich in der Lehre von der Kirche sind, nach Thiersch, „den heiligen Schriftstellern diejenigen, welche vor der Zukunft des Herrn sterben, wie ein verschwindendes Moment.“ Sehen wir zu, ob diese Ansicht sich bewährt.

Des Petrus und Paulus Zeugentod — man kann ermessen, welch ein Schlag dieses Ereigniß für die junge Kirche sein mußte. In jedem Gemüthe mußte etwas vorgehen, wie eine Erschütterung alles dessen, was ihm bisher feststand; wie eine Mahnung, alles was man bisher von Gottes Rathschlüssen über die Welt zu verstehen gemeint hatte, noch einmal durch das Feuer der hereingebrochenen Prüfung gehen zu lassen. So ging es auch dem Apostel Johannes. In solcher Gemüthslage wurde ihm seine Offenbarung. Und, war bis dahin noch bei den Aposteln etwas minder Klares in der Einsicht über das Verhältniß der jenseitigen und diesseitigen Kirche — ihm zeigte jetzt die Offenbarung die ganze Herrlichkeit der jenseitigen, und den ganzen, wesentlich mit ihren Weltkämpfen verknüpften Nothstand der diesseitigen Kirche. Ja wohl, die Kirche im Jenseits entfaltet bereits, wenn schon der letzten Entscheidungen noch harrend, ihre Herrlichkeit, ihre königliche Würde, nicht nur in dem Sonnenglanze, der von ihrem Könige auf sie niederstrahlt, sondern auch in dem Sternenkranze, der sie umgiebt, in der heiligen Ordnung, welche in Christi Königreiche jeden seine bestimmte Stelle finden läßt, der im Buche des Lebens verzeichnet ist. Wäre bis daher diese jenseitige Herrlichkeit eine Zukunft mehr, als eine Gegenwart gewesen — jetzt, durch das Hinübertreten ins Jenseits so

vieler Märtyrer, und vor allem der beiden heiligen Fackeln, Petrus und Paulus — jetzt war sie Gegenwart. Der betäubende Schlag, mit dem die am Hause Gottes beginnenden Gerichte Gottes in jenen Tagen auf die Christenheit niederfielen, sollte sie nur lehren, völlig alle Herrlichkeit der Kirche ins Jenseits zu verlegen, für das Diesseits aber sich völlig dabei zu bescheiden, daß das Erdenleben der Kirche ein Wüstenleben sei; die Kirche wie in der Wüste, ihre Kinder wie in der Zerstreuung, im täglichen Nothstande, bekämpft von dem Drachen, aber bewahrt, wenn sie es bewahren, durch Gottes Gebot und durch das Zeugniß Jesu Christi.

Das ist die Lehre, welche, wie man auch sonst über die Auslegung des Buches der Offenbarung auseinander gehen möchte, doch, wenn wir nicht ganz irren, ziemlich unzweideutig durch das ganze Buch, und namentlich durch das eilfte und zwölfte Capitel hindurchgeht.

Aber das tausendjährige Reich, das nun gerade doch dieser nämliche Johannes als irdisch herrliche Kirchenzeit anzukündigen scheint? Zeigt es uns nicht, daß wir doch bei dem Nothstande der Kirche auf Erden, uns nicht bescheiden dürfen? Und könnte nicht gerade unsern Tagen es vorbehalten sein, endlich in Herstellung der heiligen Stufenordnung der Aemter diese unter dem Bilde des tausendjährigen Reiches geweissagte Herrlichkeit der irdischen Kirche einzuleiten? Dies spräche zu Gunsten der neuapostolischen Kirche. Oder aber — sollte gar das tausendjährige Reich als irdische Kirchenherrlichkeit schon längst bestehen — in der römischen, die sich als apostolische Kirche von Alters her dazu am meisten empfiehlt? Dies spräche denn jedenfalls zu Ungunsten des Protestantismus, der dann einen Nothstand wieder zurückgeführt haben würde, nachdem Gott längst durch Gründung des Papstthums die irdische Kirchenherrlichkeit gegründet hätte. Dann wäre wohl gar die Reformation als jene letzte Losbrechung des Satans zu betrachten, die Johannes am Ende des tausendjährigen Reiches vorausverkündigt. Und so wäre denn über die Reformation, trotz aller versuchten Vertheidigungen, das entsetzliche Urtheil unwiderleglich ausgesprochen.

Indeß, dieser ganze, so scheinbare Stützpunkt aller die eine irdische Kirchenherrlichkeit glauben, dies tausendjährige Reich des Johannes — verwandelt sich sofort in die gründlichste ausdrück-

lichste Widerlegung aller derartigen Träume, sobald man eins beachtet, was allerdings fast ganz übersehen zu werden pflegt. Alle Herrlichkeit des tausendjährigen Reiches fällt nämlich — und die entschiedenste Absicht des Sehers ist es, dies merken zu lassen — durchaus nicht ins Diesseits, sondern ins Jenseits. Dort, in der Welt der hier erwürgten, aber um Christi willen zum Leben erstandenen Seelen — dort stehen die Throne, dort wird ihnen Gericht gegeben. Die hier Besiegten sind dort Priester und Mitherrscher ihres Königs. Vollendet sind sie, soweit überall Vollendung vor dem letzten Ende möglich ist. Ueber diese Theilhaber an der Seelenauferstehung hat der Tod keine Macht mehr; weder der erste Tod, der doch hier auf Erden die vermeintlichen Besieger jener Märtyrer in tausend Gestalten heimsucht; noch auch der zweite Tod, der die Feinde Christi in Zukunft erwartet.

Auf die Schilderung dieser jenseitigen Herrlichkeit beschränkt Johannes fast ausschließlich das Bild, das er vom tausendjährigen Reiche entwirft (Cap. 20, 1—6). Auf Erden aber — nun, auch dahin werden sich die merkbaren Spuren dieser großen Epoche allerdings erstrecken; es wird, verglichen mit der vorangegangenen stürmischen Zeit, durch welche der Teufel wie ein brüllender Löwe zu schreiten schien, eine Zeit der Ruhe, der Gebundenheit des Satans sein. Aber das ist auch alles. An den wesentlichen Bedingungen des Erdenlebens während dieser irdischen Weltzeit, ändert das tausendjährige Reich nicht das mindeste. Das Erdenleben der einzelnen wie der ganzen Kirche bleibt ein elender Nothstand, bis zu der Zeit, wo diese nichtigen Leiber in einer neuen verklärten Schöpfung, verklärt zur Aehnlichkeit mit Christi verklärtem Leibe, erscheinen werden. Hätte Johannes daran mit seinem tausendjährigen Reiche etwas ändern wollen, so hätte er sich in offenen Widerspruch gegen die ganze übrige Schriftlehre gesetzt. Die Kirche, wie jeder einzelne, hat in diesem Erdenleben fort und fort zu rufen: ich Elende, wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes (Röm. 7, 24)? Die Kirche, wie die einzelnen, hat hier nur die Erstlinge des Geistes, und seufzt mit der ganzen Kreatur nach Erlösung dieses Leibes (Röm. 8, 23). Selig und herrlich ist sie, wie jeder einzelne, hier nur auf Hoffnung; Hoffnung aber bezieht sich auf ein noch nicht Sichtbares; der irdische Zustand also der Kirche: wie des

einzelnen, ist nur der Zustand des Harrens im Dulden (Röm. 8, 24. 25).

Und hieraus nun ergiebt sich eine völlig entscheidende Antwort auf die Frage: von welcher Art, von welchem Stoffe (um so zu sagen) die Formen sind, unter welchen die Kirche, bis zur Weltverklärung, ihr Erdendasein führt. Es sind, und bleiben, die, freilich auch von Gott gegebenen, aber für dieses Todesleben als Schranken der Sünde und der Todesnacht gegebenen Formen menschlichen Zusammenseins: Familie, Gesellschaft, Staat, Volksthum, Völkergemeinschaft. Keiner der in der Welt vorhandenen Staaten, Volksthümer, Gesellschaften, Familien ist die Kirche. Aber in diesen gottgegebenen Ordnungen hat sie — falls nicht der Geist der Welt sie aus ihnen hinausstößt und sie nöthigt, sich in Form einer besonderen Gesellschaft darzustellen — sich zu bewegen. Auch wo sie nicht hinausgestoßen wird, wird sie neue eigenthümliche Gesellschaftsformen in die vorhandenen hineinfügen; gerade so, wie der einzelne Christ, außerdem daß er nicht aufhört, an allen Weisen und Formen dieses irdischen Lebens theilzunehmen, ihnen noch besondere Formen seines christlichen Andachtslebens hinzufügt. Aber bei alledem kann weder der einzelne, noch die Kirche, über diese irdischen Formen hinaus. In diese Formen hat sich die Kirche demüthig einzufügen, sie als Gnadengabe Gottes zu erkennen, auch wo sie noch so schwer drücken — gerade so, wie der einzelne, obwohl ein Freigewordener in Christo, sich den Formen dieses Leibeslebens fügen muß, und Gesundheit, Krankheit, Tod als Gnadengaben Gottes und als Mittel zur Buße demüthig hinzunehmen hat. Will er mehr, will er die Lebensformen eines verklärten Daseins an Stelle dieser von Gott, für unser Erdenleben als Kinder des in den Tod verfallenen Stammvaters, geordneten Formen setzen, so wird er, während er ein Heiliger sein will, zum Narren werden. Will die Kirche auf Erden mehr, will sie die ihr als Christi Leibe allerdings zukommenden, aber nur ihrem verklärten Dasein angehörigen Lebensformen, an Stelle der für das menschliche Zusammenleben auf Erden geordneten Formen setzen, so wird sie — um nicht zu Hartes zu sagen — mindestens nur ein Scheinbild dessen liefern, was sie beabsichtigt. Mit andern Worten: jeder Versuch, den himmlischen königlichen Gliederbau der Kirche Christi auf Erden darzustellen, wird doch wieder in die irdischen Lebens-

formen zurückfallen. Jede versuchte sichtbare Kirche wird, näher angesehen, eine Gesellschaft neben andern irdischen Gesellschaften, ein Staat neben andern Staaten, ein Volksthum neben andern Volksthümern sein; und sie wird gerade dadurch die Fähigkeit verlieren, dasjenige in dieser Welt zu sein, was sie sein soll: das Salz in den übrigen Lebensformen, die Seele im Leibe dieser Welt. Daß so, und nicht anders, jeder Versuch der Verwirklichung sichtbarer irdischer Kirchenherrlichkeit ablaufen wird, davon giebt die römische Kirche das schlagende Beispiel. Sie ist eben die römische; sie ist ein Staat, gleich dem Königreiche Frankreich und gleich der Republik Venedig. Das lehrt sie, das rühmt sie von sich selbst, durch den Mund ihrer erleuchtetsten Kirchenlehrer. Ein Staat neben andern Staaten, ein Volksthum neben andern Volksthümern — das ist ihr Ruhm; aber von der Herrlichkeit der Kirche Christi ist da nur ein Zerrbild geblieben.

Gerade das, was die irdische Kirche durch demüthiges Sicheinfügen in die von Gott für das irdische Zusammensein der Menschen bestellten Ordnungen leisten soll und kann, gerade das versäumt sie, sobald sie sich, wähnend daß sie dadurch altapostolisch oder neuapostolisch sei, als irdische Versichtbarung der himmlischen Hierarchie diesen Formen gegenüber stellt, als besonderes Volksthum den Volksthümern, als Staat dem Staate, als Familie der ehelosen Mönche und Geistlichen den Familien, die nach Gottes Gebot durch die Ehe von Mann und Weib gestiftet werden. Gerade dadurch wird die Kirche eine nichtkirchliche, weltliche, politische Anstalt.

Der Protestantismus nun, wenn er sich dem widersetzt, widersetzt sich — nicht etwa der Ausbildung der Kirche in ihrem eigenthümlichen kirchlichen Wesen, sondern er widersetzt sich ihrer Verweltlichung. Sie den Ordnungen dieser Welt unterwerfend, rettet er ihre eigenthümliche überweltliche Würde, die Reinheit ihres himmlischen Berufes.

Das ist der Sinn, in welchem die Reformatoren das päpstliche Reich, dies staatliche Gebilde mitten unter den andern Staaten der Christenheit, bekämpften. Sie unterwarfen, sie demüthigten die Kirche unter die weltliche Obrigkeit, aber doch, oder vielmehr gerade dadurch, lehrten sie die rechte Unterscheidung zwischen geistlicher und bürgerlicher Gewalt.

Zwölfter Vortrag.

Der Rechtsbeweis.

Für das Erdenleben der christlichen Kirche, von ihrer Stiftung an bis zum Ende dieser ganzen Weltzeit, giebt es in der Hauptsache nur die zwei Möglichkeiten: entweder nämlich sind jene Formen menschlichen Zusammenlebens, von welchen die Kirche, diesem ihrem irdischen Theile nach, durch Gottes Fügung sich umgeben findet, in der Gewalt eines geradezu wider die Kirche feindseligen Geistes; oder es ist der Geist, der diese Formen handhabt, ein solcher der sich anerkennend, sei es auch nur äußerlich anerkennend, zum Christenthume verhält. Zur Zeit der Apostel war das erstere der Fall; das andere trat ein, als der römische Kaiser, Constantin, sich zur christlichen Religion bekannte. Seitdem lebt die christliche Kirche, wenigstens ihr Hauptstamm, in einer christlichen Welt; Sitte und Recht dieser Welt, ihre Familien, ihre Staaten sind unter vorausgesetzter, mindestens äußerlicher, Anerkennung des Christenthums geordnet.

Daß dieser Zustand eine Gnadenfügung Gottes über seine Kirche, eine Wohlthat für die Welt ist, dies bedarf keiner Erörterung. Ob derselbe noch längere Zeit andauern werde, darüber läßt sich zweifeln. Vor wenigen Jahren ließ sich bereits alles dazu an, daß ein Zustand der Nichtanerkennung des Christenthums von Seiten der Welt, und damit (weil dies unter solchen Umständen unausbleiblich ist) der offenen Feindschaft zwischen beiden wieder zurückkehren dürfte. Indeß, da diese unmittelbare Gefahr sich vorläufig wieder verzogen hat, so ist hierauf zunächst nicht Rücksicht zu nehmen. Die drohende Auflösung des bestehenden Verhältnisses hat nur dazu gedient, die göttliche Wohlthat, die in demselben liegt, in volleres Licht zu stellen. Die

Kirche sowohl, als auch die Welt, haben es als eine solche von neuem schätzen gelernt.

Wenn aber so die Welt aus ihrem Verhältnisse zur Kirche Vortheil zieht, so darf sie nicht vergessen, daß wahrlich nicht diese Vortheile den eigentlichen Zweck der Kirche bilden. Erlösung der Seelen aus der Welt ist der eigentliche Beruf der Kirche; daß sie nebenher auf das Recht und die Formen dieser Welt ihren verklärenden Schein wirft — das thut sie, weil sie diese Formen dadurch zum Mittel ihres Hauptzweckes macht. Ganz verkehrt aber wäre es, sie, die Kirche, darum als ein Mittel zu behandeln, wodurch der Zweck jener Weltformen besser erreicht werden solle.

Zwar das ist nicht zu hindern, und ist auch nicht an sich vom Uebel, daß die irdische Kirche, sobald jenes Verhältniß der Anerkennung besteht, etwas von der Natur jener Weltformen annehmen muß. Denn nun bildet sie — immer jedoch nur dieser irdische Theil der Kirche! — einen wesentlichen Theil der ganzen Weltgestalt; sie muß sich daher gefallen lassen, daß auf sie jene ganze Weise äußerlichen Rechts angewendet wird, das in dieser Welt gilt.

Sie muß sich dies gefallen lassen, in allem was ihre Beziehungen zur Welt betrifft. Sie darf es sich aber nicht gefallen lassen, in allem was sie selbst, und was der Seelen Seligkeit angeht, die ihren wesentlichen Zweck ausmacht.

Dies beides aber genau und richtig zu unterscheiden, ist keineswegs leicht. Manche meinen, sich auf die Unterscheidung sehr wohl zu verstehen, und doch ist gerade ihre Art, beides scheiden zu wollen, die allerverderblichste Vermischung.

Die Kirche darf nicht zu einer Staatsanstalt, zu einem unter den mancherlei Mitteln der Staatspolizei herabgesetzt werden; dies ist ein wahrer Satz. Viele aber, die so ganz richtig die Kirche über die Mittel und Zwecke dieses oder jenes einzelnen Staates hinausheben, thun dies nur so, daß sie sie doch nur zum Mittel der großen Weltpolizei machen. Ueber alle einzelnen Staaten erheben sie die Kirche als Herrin; preisen sie als den Mittelpunkt in dem ganzen Gefüge, durch welches sich die einzelnen christlichen Staaten zu einem großen völkerrechtlichen Ganzen zusammenschließen; rühmen, wie durch dieses Mittel das Recht dieser Welt zu einem sich selbst genügenden Gleich=

gewichte gelangt — und indem sie dies reden, sind doch eben sie es, welche die Kirche zum Mittel für die Zwecke dieser Welt herabwürdigen; welche den Zweck und das Wesen der Kirche auf das beschränken, was die irdische Kirche für diese Welt leisten mag; welche die jenseitige, himmlische Kirche zum Anhängsel der irdischen machen; und welche nun jene ganze Weise äußerlichen Rechts, wie es in dieser Welt gilt, nicht nur auf die irdische Kirche in jeder Hinsicht, sondern auch auf die himmlische anwenden, so, daß nach diesen weltlichen Rechtsbegriffen sich das Recht vor Gott, ja alles Recht Gottes selbst messen lassen muß. Der Kirche auf Erden haben sie die vermeintlich hohe Ehre angethan, an dem großen Uhrwerke des Völkerrechts der Zeiger, oder auch das erste Rad, oder auch die inwendige Unruhe — ich weiß nicht was — zu sein; aber sie haben das gethan um den Preis, daß nun die Kirche als eine nach weltlichen Rechtsbegriffen zu beurtheilende Anstalt gelten muß: das Formenrecht entscheidet, wer in der Kirche herrsche, wer, mit der Entscheidung über die Geschicke dieser Welt, zugleich die Entscheidung über der Seelen Seligkeit habe. Das Formenrecht der Welt tritt an die Stelle der freien Gnade Gottes und seines Gesalbten.

Es ist der römische Katholicismus, und seine Freunde, die sich dieser Verkehrung aller Wahrheit schuldig machen. Auf die Frage, was soll ich thun, daß ich selig werde? giebt der römische Katholicismus nicht die Antwort: glaube an Jesum Christum — sondern seine Antwort lautet, wie folgt: Ueberzeuge dich erstens, daß es nöthig ist: sich einer Kirche einzuverleiben, die einzig die Kirche Jesu Christi ist. Zweitens überzeuge dich, daß die römisch katholische Kirche einzig die Kirche Jesu Christi sei. Laß dir dies beweisen, einmal daraus, daß die römische Kirche von Christo selbst gegründet und von Hirten, die er beauftragt hat, geleitet ist — und daß dies von allen nicht römischen Kirchengemeinschaften nicht behauptet werden kann. Sodann daraus, daß die römische Kirche einzig die Merkmale der Kirche Jesu Christi hat, nämlich die Merkmale der Einheit, Heiligkeit, Allgemeinheit, Apostolicität, der Fehllosigkeit, Sichtbarkeit, Untrüglichkeit. Endlich daraus, daß der christliche Glaube ein voller und sicherer sein müsse. Hast du dir dies so beweisen lassen, so schließe, daß diejenigen welche sich von der römischen Kirche trennten, im Unrechte waren, und daß

du verpflichtet bist in ihren Schoß zurückzukehren, weil du in ihr allein dein ewiges Heil hoffen kannst.

So wörtlich ein in jener Kirche viel verbreiteter, amtlich zur Benutzung bei Bekehrungsversuchen empfohlener Katechismus. Aber nicht allein für die Bekehrungen gilt dies Beweisverfahren. Denselben festgeregelten Gedankengang befolgt der römisch katholische Prediger, wo irgend Gläubige über den Grund ihres Glaubens belehrt werden sollen. Während nach Bossuets Vorgange, Spott und Hohn auf den Satz der Reformatoren, daß der Christ über seine um Christi willen erhaltene Versöhnung mit Gott im Glauben völlige Gewißheit haben könne, gehäuft wird; während, diesem Satze entgegen, die Gläubigen verpflichtet werden, sich hierüber in steter Ungewißheit zu halten, jedes freudige „ich weiß an wen ich glaube" als Anfechtung des Hochmuths von sich abzuweisen, und vielmehr mit der fortwährenden Unruhe über ihr Heil sich den fortwährenden Beschwichtigungen der römischen Kirche hinzugeben — während dessen wird ihnen mit immer neuer Marktschreierei erzählt: das einzig Sichere sei die juristisch nachweisbare Gewalt des römischen Bischofs als Statthalters Jesu Christi, und Nachfolgers Petri. Oft mit kurzem Absprechen, oft mit spitzfindigster wiewohl darum nicht weniger oberflächlicher, aber doch für die in dergleichen Dingen völlig unerfahrene Menge berechneter Ausführlichkeit wird dieser Rechtsbeweis vorgetragen; und man scheut sich nicht, nach beendigter Schlußfolgerung sogar die alten Weiblein in der versammelten Menge zu Zeugen aufzurufen, daß aus diesem Beweise auch der ärmste Verstand volle Sicherheit schöpfen könne — während man die Sicherheit, zu der Gott selbst seinen Geist jedem Aermsten am Geiste verheißen hat, die Sicherheit über die Frage, ob man ein versöhntes oder ein unversöhntes Gewissen habe, den Armen räuberisch aus dem Herzen reißt.

In der alten Kirche, noch lange nach der Apostelzeit war es so nicht. Wohl hat man die gleiche Verkehrtheit schon der ältesten Kirche zugeschrieben. Die Römischen behaupten das, weil sonst ihr eigener Rechtsbeweis zu Schanden würde. Und Protestanten haben es allmählich den Römischen nachsprechen gelernt. Theils, weil auch sie Gefallen daran finden, die Stif-

tung, die Christus gemacht hat, damit in ihr sein Geist den Geistern der Menschen Zeugniß gäbe, daß sie Gottes Kinder seien, lieber als einen Rechtsstaat anzusehen, wo die Rechtsform entscheidet, wer die Macht habe, und wo der Machtspruch entscheidet, wer die Seligkeit habe. Theils aber ist jene Beschuldigung gegen die alte Kirche auch von solchen Protestanten nachgesprochen worden, die an solcher Verkehrtheit keinen Antheil haben mögen, die jedoch mit Leidwesen zu bemerken glaubten, daß der Wahn so früh schon in die Kirche eingeschlichen sei.

Aber in der alten Kirche, noch lange nach der Apostelzeit war es so nicht.

Der erste, bei welchem der Name „katholische Kirche" gefunden worden, ist der heilige Ignatius, des Apostels Johannes Schüler, Bischof von Antiochia, Märtyrer unter dem Kaiser Trajan, im Jahr 107 nach Christo. Und was sagt dieser von der katholischen Kirche. „Wo immer Jesus Christus ist, da ist die katholische Kirche." So schreibt er den Smyrnäern (Cap. 8). Kann man bündiger den römischen Katholicismus aufs Haupt schlagen?

Aber wir verbergen vielleicht die eigentliche Meinung des Ignatius, dadurch daß wir seinen Ausspruch nur zur Hälfte anführen? Hier ist er vollständig: „Wo immer der Bischof sich zeigt, da sei die Menge; gleichwie, wo immer Christus ist, da die katholische Kirche ist." Ignatius hat von der Würde des geistlichen Amts die höchsten Begriffe; ebenso von der Verpflichtung aller Gläubigen, alles separatistische Unwesen zu meiden. Nur in der Gemeinschaft, nur in der Unterordnung, nicht nur unter den Bischof d. h. den Pfarrer, den Vorsteher der Gemeinde, sondern auch unter die Aeltesten der Gemeinde, sowie unter die Diakonen, welche die Amtslast mit dem Bischofe theilen, nur in der Unterordnung endlich eines jeden unter einen jeden (wie er es von den Magnesiern Cap. 13 fordert); kurz, nur in diesem geordneten Zusammenleben erkennt er das Mittel, wodurch sich die Gemeinden und die einzelnen vor der Verführung durch jene Irrlehrer bewahren würden, die ebensowenig von einem geordneten Kirchenwesen, als von einem wirklich im Fleische erschienenen Christus etwas wissen wollten; und die mit demselben Hochmuthe auch gegen die heilige Schrift absprachen, indem sie

erklärten, dem Evangelium nicht glauben zu wollen, falls es nicht mit ihren auf das alte Testament gestützten Speculationen übereinstimme (worüber im Briefe an die Philadelpher Ignatius klagt, Cap. 8). Gegen alle Sondermeinungen und Sondergemeinschaften, die sich in Losreißung von der einen großen, Jesum Christum den im Fleische Erschienenen bekennenden, auf das Evangelium gegründeten Kirche, bildeten, eifert Ignatius. Wären unter den Aufstellern solcher Sondermeinungen und Sondergemeinschaften Bischöfe gewesen, so würde Ignatius diese als Sichabsondernde von der einen allgemeinen Kirche ebenso scharf bekämpft haben, wie alle andern. Wären unter den Anhängern solcher Sondermeinungen etwa ganze Gemeinden gewesen, so würde Ignatius diese ganzen Gemeinden als abtrünnige von der katholischen, d. h. der einen Jesum Christum wahrhaft bekennenden Kirche, ebenso scharf bekämpft haben, wie er jene einzelnen Häretiker bekämpfte. Glücklicherweise war es Thatsache, daß damals unter den dem Ignatius bekannten Bischöfen und Gemeinden keine abtrünnige war. Weil dies damals noch Thatsache war, eine Thatsache die er mehrfach ausdrücklich bezeugt — und mit dieser ausdrücklichen Bezeugung giebt er ja zu verstehen, daß es an sich nicht sich von selbst versteht — weil dies, wie gesagt, damals Thatsache war, darum konnte er die von ihm bekämpften Separatisten auch wegen ihrer Trennung von bestimmten Bischöfen und von bestimmten Gemeinden tadeln — und mußte es. Wegen der thatsächlichen rechtgläubigen Haltung der betreffenden Bischöfe und Gemeinden fiel damals Abtrünnigkeit von der katholischen d. h. der allgemeinen Jesum Christum wahrhaft bekennenden Kirche, und Abtrünnigkeit von den bestimmten vorhandenen Bischöfen und Gemeinden zusammen. Andernfalls würde Ignatius gerade in der Anhänglichkeit an solche von dem reinen Glauben abgefallene Bischöfe und Gemeinden eine Abtrünnigkeit von der einen rechtgläubigen Kirche gefunden, und zum entschiedensten Proteste gegen solche abtrünnige Bischöfe und Gemeinden aufgefordert haben.

Wir können dies auch so ausdrücken: den Separatismus bekämpft Ignatius, nicht aber den Protestantismus. Separatismus ist ein solcher Abfall von der sichtbaren, zu einer bestimmten Zeit vorhandenen Kirche und ihren Ordnungen, der gleichzeitig

Abfall von der einen allgemeinen rechtgläubigen Kirche Jesu Christi ist. Protestantismus ist: ein solcher Kampf gegen eine sichtbare zu einer bestimmten Zeit vorhandenen Kirche, der gleichzeitig Rückzug und Wiederbesinnung auf die eine allgemeine rechtgläubige Kirche Jesu Christi ist.

Man könnte dem Ignatius vorwerfen, daß er dies beides nicht ausdrücklich geschieden hat. Aber wie konnte er das, da er eben den Fall noch gar nicht erlebt hatte, daß Bischöfe selbst sammt ganzen Gemeinden von der einen wahren Kirche abgefallen wären? In dieser Beziehung ist er, dem thatsächlichen glücklichen Zustande seiner Zeit gegenüber, völlig arglos. Kein Schriftsteller macht Unterscheidungen, zu denen in den Zuständen seiner Zeit gar keine Veranlassung vorliegt. Eben deshalb aber darf man auch keinem Schriftsteller Schuld geben, als sehe er als eine Unmöglichkeit dasjenige an, worauf er nur wegen Mangels jeder thatsächlichen Veranlassung keine Rücksicht nimmt.

Von der allgemeinen d. h. von der Jesum Christum wahrhaft bekennenden, auf das Evangelium sich gründenden Kirche abzufallen — das ist es, was Ignatius verbietet. Damit ist aber nicht verboten, sondern geboten vielmehr: abzufallen von jeder Sonderkirche, welche dieser allgemeinen Kirche durch Sondermeinungen Abbruch thut. Abfall von dieser Sonderkirche ist dann Pflicht; oder mindestens ernster Protest, so lange Abfall noch nicht nöthig scheint, so lange noch Ausgleichung und Abwendung der Gefahren möglich scheint. Ernster Protest, und dieser natürlich ohne Scheu vor der Möglichkeit, daß etwa jene in Sondermeinungen befangene bestimmte Kirche ihrerseits die Trennung erklärt, und wohl gar die zu der einen allgemeinen Kirche umkehrende als abtrünnige zu behandeln wagt.

Dies ist, auf spätere, ihm selbst freilich völlig unbekannte Zustände angewendet, die völlig unzweideutige Grundanschauung des Ignatius. Seine Ansicht über katholische Kirche, über Abfall von ihr, über Stellung des Amts in der Kirche, ist also durchaus die Ansicht des Protestantismus. Wie großes Unrecht ist diesem heiligen Märtyrer widerfahren, daß gerade ihn der römische Katholicismus als ersten Zeugen für seinen Wahn von der Einerleiheit zwischen katholischer und römischer Kirche aufgeführt hat, und daß selbst Protestanten ihn als den ersten Urheber

mindestens ähnlicher Verkehrtheiten dargestellt, oder, um das nicht zu müssen, zu der Ausflucht gegriffen haben, seine sieben Briefe als unächt zu behandeln, und dadurch ein volles helles Zeugniß rein evangelischer Wahrheit aus der Geschichte der nachapostolischen Zeit zu streichen!

Am Anfange des zweiten Jahrhunderts steht Ignatius. Am Ende desselben stehen Irenäus und Tertullian, gleich kräftige Kämpfer gegen allen Abfall von der wahren allgemeinen Kirche, gleich kräftige Protestanten gegen jede Sondermeinung und Sonderkirche. Mochten die Sondergelüste von einem Laien oder von einem Bischofe ausgehen, mochten sie sich in Gemeinden, die in nachweisbarem oder nicht nachweisbarem Zusammenhange mit den Aposteln gestanden haben, äußern — mochten es sogar römische Bischöfe sein, die, wenn auch noch nicht Abfall von dem Glauben der einen allgemeinen Kirche, doch wenigstens mancherlei anmaßliche und der Einheit der allgemeinen Kirche bedrohliche Sondergelüste geltend machten: Irenäus und Tertullian widerstanden dem entschieden. Den hohen thatsächlichen Vorzug der römischen Kirche, als der durch Paulus und Petrus gemeinsame Predigt gesegneten, durch beider Martertod geweihten, und durch bisheriges thatsächliches Halten am reinen Glauben hochangesehenen Mutterkirche so vieler von ihr gestifteten oder doch auf sie gern in allen Zweifeln zurückblickenden Kirchen des Abendlandes — diesen Vorzug der römischen Kirche erkannten beide mit Freuden an. Aber gerade deshalb lag ihnen die Pflicht ernstesten Protestes gegen Rom um so dringender an, wenn diese Kirche durch Sondergelüste die Einheit der katholischen Kirche zu stören drohte. Im Namen der wahren katholischen Kirche, derselben, durch deren einheitlichen Glauben sie die Sondermeinungen aller Irrlehrer niederschlugen, widerstand Irenäus dem römischen Bischofe, als dieser in der Frage über die Osterfeier den irrigen Satz vertrat: was in Rom Herkommen sei, müsse überall gelten. Ebenso ernst nahm es Tertullian, als der römische Bischof mit dem Irrlehrer Praxeas gemeine Sache machte, und durch ihn sich verleiten ließ, die Kirchengemeinschaft mit den Kleinasiaten wegen der dort herrschenden, allerdings vielfach ausschweifenden montanistischen Richtung, jählings abzubrechen. Ob, in dieser letzteren Frage, der Sache nach mehr Recht auf des römischen Bischofs, oder auf Tertullians Seite war, ist hier gleichgültig. Tertullian,

in seiner Antheilnahme an den Auswüchsen jener Richtung, die auf Anerkennung fortdauernder Prophetengaben, auf puritanische Sittenstrenge und Verstärkung der Bußzucht ging, hat sich seinerseits von der Einheit der wahren katholischen Kirche vielfach entfernt. Dieser Umstand indeß ist doch fürwahr alles andere eher, nur nicht ein Beweis dafür, daß er oder seine Zeit die sichtbare Kirche, entweder sämmtlicher oder eines einzigen Bischofs, mit jener einen allgemeinen Kirche, in deren Namen sie die Ketzer, die Aufsteller von Sondermeinungen bekämpften, verwechselt hätten.

Es wird diese Beschuldigung gegen die beiden genannten Kirchenväter mit demselben Unrechte, wie gegen Ignatius erhoben. Allerdings legen beide auf den nachweisbaren Zusammenhang der Gemeinden und ihrer Bischöfe mit den Aposteln, das größte Gewicht: für die von den Irrlehrern angegriffene Glaubensregel der katholischen Kirche kennen sie kaum einen schlagenderen Beweis als den, daß in allen Gemeinden, deren Gründung durch Apostel unzweifelhaft war, diese Regel übereinstimmend anerkannt wurde; und Tertullian, der, als ehemaliger Sachwalter, gewohnt ist, allen Meinungsstreit sich unter den Formen des bürgerlichen Rechtsstreites klar zu machen, erklärt den Ketzern: die Wahrheit der allgemeinen Kirche habe durch diese ununterbrochene Anerkennung von Seiten aller apostolischen Gemeinden ein Verjährungsrecht erworben, gegen welches alle Irrlehren nichts ausrichten können, mögen sie als neu erdacht oder als entnommen aus einer angeblich geheimgebliebenen Ueberlieferung von den Aposteln her, zu Tage gefördert werden. Aber der nämliche Tertullian vertheidigt auch, in derselben juristischen Form, das Recht der Wahrheit allem demjenigen Irrthume gegenüber, der nicht, wie die Ketzer es thaten, auf geheime, sondern auf offenkundigste Ueberlieferung noch so vieler apostolischer Gemeinden sich stützen möchte. Der Wahrheit, sagt er (de virg. vel. 1), kann niemand ein Verjährungsrecht (oder sonstigen Rechtseinwand) entgegensetzen, weder die Zeitdauer, noch Bevorwortung durch (angesehene) Persönlichkeiten, noch ein Vorrecht bestimmter Orte. Christus nannte sich: die Wahrheit, nicht: das Herkommen. Die Irrlehren widerlegt nicht ihre Neuheit, sondern die Wahrheit. — Solche und ähnliche Erklärungen des großen Kirchenlehrers pflegt man zwar als Verleugnungen seiner anderwärts

ausgesprochenen Grundsätze anzusehen. Indeß, dies ist nichts, als eine schlechte Ausflucht derjenigen, die, wenn sie gerecht sein wollten, vielmehr erst die Grundsätze des Mannes richtig zu verstehen sich bemühen sollten, ehe sie dazu schreiten, ihn des Widerspruches mit sich selbst anzuklagen.

Und damit wir, auch in Betreff des Irenäus, keinem Einwurfe Raum lassen, so wollen wir seinen berühmten Ausspruch nicht ganz übergehen: wo die Kirche ist, da ist der Geist Gottes; und wo Gottes Geist, da ist die Kirche (adv. här. 3, 40). Dieses Wort hat man in der Lehre von der Kirche so angewendet, daß man das erste Glied desselben als den Gedanken des Katholicismus enthaltend auffaßt, während das zweite Glied die Meinung des Protestantismus ausdrücke. Dies ist geistreicher, als wahr. Der Sinn des Irenäus ist durchweg katholisch, aber es ist durchweg ein evangelischer, protestantischer Katholicismus, den er anstrebt. Die Ketzer, sagt Irenäus, sehen die Wahrheit als eine erst zu suchende, erst zu machende an; aber die Wahrheit ist eine gegebene, in der allgemeinen über die ganze Welt zerstreuten Kirche vorhandene, wie denn auch in ihr die Apostel und Propheten und Lehrer zu finden sind; der Wirkung dieser vorhandenen Wahrheit sich entziehen, und den Geist der Wahrheit aus der Luft greifen zu wollen, ist thöricht; in der Kirche ist der Geist, und mit dem wahren Geiste ist die Kirche und jegliche Gnade sogleich untrennbar mitgesetzt; hätten die Ketzer den wahren Geist, so hätten sie auch die Kirche, denn sie hätten dann nothwendig die Stiftung der gegebenen, nicht erst zu machenden Wahrheit. Dies ist des Irenäus durchaus evangelischer Gedankenzusammenhang. Mit ihm stimmen hier in auffallender Weise die Bekenntnisse der Reformation zusammen. Genau dasselbe, wie der Spruch des Irenäus, sagt die Apologie der augsburgischen Confession. Sie erläutert nämlich die Worte des apostolischen Bekenntnisses: „eine allgemeine Kirche“ dahin: katholische oder allgemeine Kirche sei gesagt, damit man nicht meine, die Kirche sei ein äußerlicher Staat von bestimmter Volksthümlichkeit, sondern die über den Erdkreis zerstreuten Menschen, die übereinstimmen im Evangelium, denselben Christus, denselben heiligen Geist, dieselben Sacramente haben, gleichviel ob ihre hergebrachten Menschensatzungen übereinstimmen oder nicht. Ein und derselbe Gedanke ist es bei Irenäus, und bei den Reformatoren. Beiden

fällt es nicht ein, zu meinen, in irgend einer bestimmten Kirche oder in irgend einem bestimmten Bischofe sei das Vorrecht der Untrüglichkeit in seinen Lehrentscheidungen. Aber die allgemeine Kirche — das ist die Meinung beider — hat, wie das apostolische Bekenntniß, so auch den Geist der Wahrheit, den die Ketzer, sich von der gegebenen im kirchlichen Bekenntnisse vorliegenden Wahrheit und von dem Einflusse des geordneten Kirchenthums willkürlich absondernd, vergeblich suchen. Irenäus, gleich den Reformatoren, protestirt mit jenem Ausspruche gegen jeden Schwarmgeist, sondere er sich nun unter dem Namen eines Nachfolgers Petri, oder unter welchem Namen sonst, von der einen allgemeinen Kirche ab.

Diese eine allgemeine, gegen jede Sondermeinung und gegen jeden Sonderanspruch einzelner Laien oder Bischöfe auf Grund ihrer feststehenden, hergebrachten, im Bekenntnisse und in der Schrift enthaltenen Wahrheit rastlos protestirende Kirche — diese ist es, in welcher alle alten Kirchenlehrer das Heil sehen. Zu diesem längst festgestellten Begriffe von der Kirche, außer der kein Heil, ist nun auch nichts unmittelbar neues durch den Mann, der als der vollendete Ausdruck aller damaligen auf abschließende Ordnung des Kirchenwesens gerichteten Bestrebungen genannt zu werden pflegt, hinzugethan worden: nämlich, durch Cyprian. Der Bischof Cyprian ist, weil er diese Bestrebungen seiner Zeit mit klarster Entschiedenheit, so in der That wie im Worte, ausgeprägt und gefördert hat, von den einen als Muster eines Hierarchen, eines Kirchenfürsten, gepriesen, von den andern aus gleichem Grunde hart getadelt worden. Indeß, was seine Bestrebungen im allgemeinen betrifft, verdient er weder den Tadel der letzteren, noch das Lob derer, welche ihn zur Stütze des späteren, des römischen Katholicismus machen möchten. Sein Grundsatz: daß der Bischof in der Kirche, und die Kirche im Bischofe, und daß, wer nicht mit dem Bischofe, auch nicht in der Kirche sei, ist zunächst nur (mit Vorbehalt allerdings einer Beschränkung, die wir später zu diesem unsern Urtheile hinzu fügen werden) der Grundsatz einer durchaus wahren, gegen den Separatismus protestirenden Katholicität. Die Einheit der Kirche ist, nach Cyprian, in der Einheit des Amtes dargestellt. Die Einheit des Amtes hat nicht den Sinn, daß eigentlich nur einer der

vielen Amtsträger in seiner Persönlichkeit („im Schrein seiner Brust“ wie die spätere Meinung des Papstthums war) die Fülle der Gewalt einschließe, welche der Kirche gegeben ist; sondern sie hat den gerade entgegengesetzten Sinn: jeder einzelne Träger des Amtes hat das ganze Amt, und keiner unter ihnen allen darf sich zum Bischof der Bischöfe erheben wollen.

Das Wort des Herrn: du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche aufbauen — erhält bei Cyprian eine zwar einseitige, aber doch immerhin eine solche Auslegung, wodurch es die ausdrückliche Abweisung der nachmals auf eben dasselbe Wort gegründeten Ansprüche eines einzelnen Bischofes in sich schließt.

Möge man dies loben oder tadeln; und möge das Lob oder der Tadel sich entweder darauf beziehen, daß die Cyprianische Lehre von der Einheit der Kirche in der Vielheit der Amtsträger, als ein Damm gegen, oder als ein Weg auf das Papstthum hin, betrachtet wird: die Thatsache vor allem muß klar aufgefaßt werden: daß Cyprian aus der Einheit der Kirche, und aus der Einheit des Amtes, nicht die Nothwendigkeit herleitet, die Verfassung der Kirche durch Anerkennung eines allein herrschenden Bischofes und einer allein herrschenden Einzelkirche abzuschließen, sondern genau das Gegentheil dieser Nothwendigkeit.

Gesetzt selbst, daß an der berühmten Stelle in Cyprians Buche von der Einheit der Kirche, wo jene Worte des Herrn, die auch sonst gern von Cyprian benutzt wurden, zur Besprechung kommen — gesetzt selbst, daß dort alle jene Zwischensätze ächt wären, mittels deren, was der Schriftsteller von der Einheit in der Vielheit der Bischöfe sagt, auf die hervorragende Stellung des römischen Stuhles umgedeutet wird — so müßte doch, selbst in diesem Falle, dies in einem den späteren Ansprüchen Roms ganz entgegengesetzten Sinne verstanden werden. Wie unzweifelhaft auch die Unächtheit jener Einschiebsel ist, so kommt in der Hauptsache hierauf wenig an. Einestheils ist die Thatsache, daß Cyprian dem römischen Stuhle die hervorragende Stellung als Petri Stuhl willig zuerkannte, schon aus andern Stellen gesichert. Anderntheils ist, allen solchen Anerkennungen gegenüber, nicht weniger die Thatsache gesichert, daß nicht hierauf, sondern auf die vielfältige Einheit des Amtes, welches jeder Bischof selbstständig

führt, Cyprian die Kircheneinheit gegründet hat. „Diese Einheit der Kirche müssen wir entschieden halten und geltend machen, besonders wir Bischöfe, die wir in der Kirche den Vorsitz führen, damit wir so das Bischofsamt als ein eines und ungetheiltes erweisen.“ Dies ist die Grundanschauung des großen Kirchenmannes; von dieser Einheit der Kirche ausgehend, hat er mit gleicher Entschiedenheit die Sondergelüste, wo sie sich regten, bekämpft; sowohl bei Laien, welche den ordnungslosen Schwarmgeist über die Ordnung des Amtes erheben wollten; als auch bei Priestern, welche, statt dem einen die Gemeinde leitenden und sie mit der Gesammtkirche verbindenden Bischofe dienend zur Seite zu stehen, sich selbst eine Parteiherrschaft in der Gemeinde zu gewinnen trachteten; als auch endlich bei Bischöfen, welche, durch Uebergriffe gegen ihre Mitbischöfe, die Selbstständigkeit und Vollgewalt des Amtes, die es in jedem seiner Träger haben sollte, irgendwie gefährdeten, und dadurch die kirchliche Einheit mit Spaltungen bedrohten.

Im wesentlichen Grunde seiner Lehre von der Einheit der Kirche und der Einheit des Amtes in ihr, stimmt demnach der Bischof Cyprianus mit seinen drei Vorgängern, Ignatius, Irenäus, Tertullian, durchaus überein. Sie alle haben das Verdienst, die eine allgemeine Kirche dadurch vertheidigt zu haben, daß sie, bei fortdauernder thatsächlicher Treue des großen Theils derjenigen, welche nach Abgang der Apostel in geordneter Weise das Amt der Leitung in den verschiedenen Einzelkirchen überkommen hatten, auf das Zusammenhalten mit diesen glaubenstreuen Nachfolgern der Apostel fortwährend drangen. Sie alle haben auch ferner noch das Verdienst, daß sie nicht nur die Thatsache dieser fortdauernden Glaubenstreue der Amtsträger mit Entschiedenheit geltend machten; nicht nur diese Thatsache durch den Beweis, den sie für die Wahrheit des in den apostolischen Kirchen hergebrachten Glaubens wissenschaftlich führten, erhärteten; sondern daß sie auch auf die hohe Wahrscheinlichkeit, auf die starke Vermuthung stets aufmerksam machten, welche im Zweifelsfalle für die bei den apostolischen Stühlen hergebrachten Lehren, und gegen die aus angeblich geheimer Ueberlieferung, oder aus neuer Eingebung entnommenen Meinungen in der Regel sprechen müsse.

Die Wahrscheinlichkeit, die Vermuthung ist für jene — jedoch nicht die Gewißheit, nicht die Nothwendigkeit. Die apostolischen Gemeinden, und die in ihnen der Reihe nach von der Apostelzeit her bestellten Bischöfe hatten bis dahin, im Allgemeinen, den reinen Glauben bewahrt; ließen auch hoffen, daß dies dauern würde — aber, sie konnten irren; Sicherheit, daß sie nie der Mehrzahl nach, nie der Gesammtheit nach irren würden, war nicht vorhanden. Sicherheit zwar, daß überhaupt in der Kirche die Wahrheit nicht nur nie fehlen, sondern auch immer sich in irgend einer Weise gegen noch so verbreiteten Irrthum Luft machen würde, war gegeben. Sie war in der Verheißung des Herrn, von der Unerschütterlichkeit der Kirche allen Kräften der Hölle entgegen, unzweifelhaft festgestellt. Sie war dadurch gegeben, daß in der Kirche, wenn selbst alle Apostel und alle Apostelnachfolger untreu würden, der Geist nicht fehlen sollte — der Geist, welcher zwar ein Geist der Ordnung ist, aber nicht durch diese Ordnung gebunden ist, mit zu lügen, wenn die Menschen lügen, die er zu Trägern seiner Ordnung berufen hat.

Daß nun dem so sei, das haben mindestens Irenäus und Tertullian, trotz aller starken Vermuthung, die sie für das geordnete Amt hegten, nicht in Abrede gestellt; sondern sie haben es, insoweit, als ihre Zeit irgend ihnen die Veranlassung dazu nahe legte, entschieden verfochten. Sie haben dem Geiste Gottes, der neben dem geordneten Amte in der Kirche sich regte, das Wort gegönnt, soweit als sie irgend aus inneren Gründen sich überzeugt hielten, daß es der Geist Gottes sei, der hier, neben dem Amte, gegen das Amt Zeugniß gebe. Sie haben, in solchem Falle, sich durch keine Furcht vor der möglichen Verwechselung zwischen Lügengeist und Gottesgeist abhalten lassen, wiewohl in ihrer Zeit diese Furcht bereits in ähnlicher Weise, wie zur Zeit der Reformation und zur unsrigen, zu herrschen begann. Sondern „recht eigentlich Unglückselige" nennt Irenäus (adv. här. III, 11, 9) diejenigen, „welche, indem sie gegen die Lügenpropheten eifern, die Gnade der Prophetie überhaupt aus der Kirche austreiben." Wie aber vollends Tertullian dem freien Geiste neben dem Amte Bahn zu machen für nöthig hielt, ist allzu bekannt, als daß hievon weiter geredet zu werden brauchte. Will man einwerfen, daß der Geist, welchen Tertullian als Montanist zur Kirche reden ließ, nur in den kirchlichen Gebräuchen, nicht aber in der Kir-

chenlehre Reformen ankündigte: so ist hierauf zu antworten, daß sich dies weder scheiden läßt, noch von Tertullian in der That durchweg geschieden wurde. Seine Dreieinigkeitslehre z. B., führt Tertullian nicht minder, als seine Forderungen für das kirchliche Leben, auf den Geist, den Nachweiser aller Wahrheit, zurück. Neues freilich, nie Dagewesenes, enthielt diese Dreieinigkeitslehre nicht; aber das war auch keineswegs der Sinn, in welchem man sich überhaupt auf das freie Wirken des Geistes, gegenüber dem Amte, berief. In Leben und Lehre sollte vielmehr der Geist dadurch reformirend neben das geordnete Amt treten, daß er die noch dunkeln, oder wieder verdunkelten Wahrheiten, in neuem Lichte erscheinen ließ. Und sogar ist von alle dem, was Tertullian dem Geiste, dem er als Montanist huldigte, abgelauscht hat, das, was die Lehre betraf, durch die seitherige bleibende Anerkennung von Seiten der Kirche als Eingebung des wahren Geistes vor jenen das kirchliche Leben betreffenden Reformen ausgezeichnet worden; indem diese letzteren, als Erzeugnisse eines mindestens mit Schwärmerei gemischten Geistes, von der weiteren Entwickelung der Kirche im wesentlichen zurückgewiesen wurden, erstere hingegen Eigenthum der Kirche in der Hauptsache geblieben sind.

Dies also war die Stellung des Irenäus, und des Tertullian. Es ist nicht zu leugnen, daß in dieser Beziehung Cyprian minder klar, als sie, das Gesetz kirchlicher Entwickelung durchschaut. Bei ihm ist die Vermuthung, welche zu Gunsten des geordneten Amtes und seines Stehens in der Wahrheit sprechen soll, zu einer Art Gewißheit geworden; so, als wäre ein Abirren der Gesammtheit der Bischöfe von der Wahrheit gar nie möglich; so, als könnte es nie vorkommen, daß, durch die Untreue der Amtsträger, der Geist der Wahrheit genöthigt würde, sich Zeugen aus der Kirche, dem Amte entgegen, zu berufen.

Cyprian hat jene Verheißung des Herrn, daß die Pforten der Hölle seine Kirche nicht überwältigen sollten, schlechtweg auf die Gesammtheit der Bischöfe, und noch dazu auf die Gesammtheit der je zu einer bestimmten Zeit vorhandenen Bischöfe, bezogen. Dies ist eine übereilte, durch nichts gerechtfertigte Auslegung. Auf den Petrus, als auf einen Felsen, hat der Herr seine Kirche zu bauen verheißen. Aber nicht er, sondern die Kirche, die er trägt, soll unüberwindlich sein. So nahe es liegen mag,

zu schließen: wenn das Getragene unüberwindlich sein soll, so muß dadurch eine noch viel entschiedenere Unüberwindlichkeit dem tragenden Felsen selber zugesprochen sein — so ist dem doch nicht so. Der Felsen Petrus konnte noch, nachdem er Fels geworden, zu einem Steine des Anstoßes für den Herrn selbst werden, und ist es geworden (Matth. 16, 23). Und so kann es auch allen denen ergehen, die nach dem Petrus das Amt der Kirche, und damit die Kirche tragen. Wer immer als des Petrus Nachfolger angesehen werden könne — und in verschiedenem Sinne läßt sich dies auf sehr verschiedene beziehen: auf alle Gläubigen, auf alle Amtsträger, auf alle Träger eines bevorrechteten Amtes in der Kirche, so lange ein solches durch Gottes Fügung besteht — aber wer immer es sei, so thut er sehr unrecht, deshalb, weil sein Vorgänger um seines Bekenntnisses willen ein Felsen genannt worden ist, sich eine Unerschütterlichkeit zuzuschreiben, die der Herr diesem Vorgänger ausdrücklich abgesprochen hat. Nicht die Amtsträger der Kirche, sondern nur die Kirche selbst soll unüberwindlich sein. Denn ob sie wohl Träger der Kirche sind, so beruht deren Unüberwindlichkeit nicht auf ihrer Felsenfestigkeit, sondern auf dessen Untrüglichkeit, der auch ihnen es erst geben muß, Felsen zu sein. Will er sie als Träger seiner Kirche brauchen, so ist das seine Gnade; will er aber seine Kirche, um dieser Träger Untreue willen, unmittelbar in seine Hand nehmen, so wird sie auch da sicher stehen. Denn auch hier gilt sein Wort: es sollen wohl Berge weichen, und Hügel hinfallen, aber meine Gnade soll nicht von dir weichen, und der Bund meines Friedens soll nicht hinfallen — spricht der Herr.

Verflucht aber ist, wer sich auf Menschen verläßt, oder Fleisch zu seinem Arme macht. Das geschieht, so oft die Werkzeuge, welche Gott zu bestimmter Zeit zur Ausführung seiner Gnadenrathschlüsse braucht, als nothwendige Werkzeuge angesehen werden, deren er sich zu allen Zeiten bedienen muß, so, als wären sie untrüglich, und nicht vielmehr er allein. Und so ist es in der Kirche wiederholt geschehen; immer aber sind die Werkzeuge, auf die man sich stützte, als Rohrstäbe erwiesen worden, die durch die Hand gehn. So geschah es mit dem Bisthum als Gesammtheit. Cyprian hatte die Einheit der Kirche auf die Einheit der Bischöfe gründen wollen. Wo war diese Einheit, als die großen Glaubensfragen der Dreieinigkeit und der Mensch-

werdung verhandelt werden sollten? Was in diesen Fragen im Laufe des vierten und fünften Jahrhunderts auf den großen allgemeinen Synoden festgestellt wurden, ist festgestellt — das läßt sich nicht verkennen — nicht durch die Einheit der Bischöfe, sondern trotz ihres Zwiespalts. Gottes Gnadenrathschluß, der Kirche die reine Lehre zu erhalten, bediente sich nicht der Einheit der Bischöfe, sondern einzelner Männer, welche mit prophetischer Unbeugsamkeit an der Wahrheit festhielten, mochte diese Wahrheit durch die Rechtsform allgemeiner Synoden in den Himmel erhoben, oder mit Füßen getreten werden. Er bediente sich einzelner großer Kaiser, einzelner großer Bischöfe.

Sofort, noch indem diese Verhandlungen dauerten, machten die Menschen aus dieser neuen Thatsache neue Rechtslehren über das, was zu allen Zeiten nothwendig gelten müsse. Da sollte es erst das Kaiserthum, dann wohl die Fünfzahl der Patriarchenstühle, dann das römische Papstthum sein, an welches mit unverbrüchlicher Nothwendigkeit Recht und Wahrheit der Kirche Christi gebunden wäre. Es war ja Thatsache — und wer diese Thatsache leugnen wollte, würde eine große Gnade Gottes leugnen — es war Thatsache, daß, nachdem im Anfange der großen Glaubenskämpfe die prophetische Klarheit hauptsächlich eines Alexandrinischen Bischofs durch den Streit der Bischöfe und Synoden hindurch den Weg der Wahrheit gewiesen hatte, allmählich die römischen Bischöfe dieses prophetische Amt in der Kirche überkamen, Recht und Wahrheit unerschüttert zu vertreten, so oft das Formenrecht der kaiserlichen Gesetze und der Synodalbeschlüsse der Lüge und dem Unrechte dienstbar wurde. Der Herr der Kirche bediente sich der römischen Bischöfe, oft im Kampfe mit deren eigner Schwäche und Unzuverlässigkeit — aber er bediente sich ihrer. Aus dieser Thatsache nun aber wurde die neue Rechtslehre gemacht: das Papstthum sei die Grundlage alles kirchlichen Rechts und aller kirchlichen Wahrheit für alle Zeiten; wenn der Herr den Petrus zum Amtsträger der Kirche ernannt habe, so habe er damit die Päpste gemeint; sie habe er zu Felsen gemacht, mit deren Untrüglichkeit alle Felsenkraft seiner Verheißungen stehe und falle; nicht die Kirche nur, sondern die Welt überhaupt, ja Erde und Himmel, seien damit für alle Zeiten zu einem Reiche päpstlicher Alleinherrschaft verfaßt.

Dann und wann wurde bei dieser Rechtserfindung sogar

vorausgesetzt, es sei dies von Anfang an so gewesen, habe gar nie anders sein können. Nachdem jedoch diese Voraussetzung als völlig unhaltbar längst hat aufgegeben werden müssen, so sollte man meinen, daß damit auch die Voraussetzung, es müsse die päpstliche Alleinherrschaft für alle Zukunft als Recht der Kirche und der Welt betrachtet werden, von selbst fallen würde. Nichts weniger! Freunde des Papstthums, welche die ganze Reformation und den ganzen Protestantismus als eine widerrechtliche, nur zeitweilig zu duldende Thatsache auffassen, thun dies heutzutage in der Weise, daß sie keinen Anstand nehmen, gerade das gegeschichtliche allmähliche Werden der päpstlichen Macht zum Stützpunkte der Behauptung, als sei das so Gewordene ewiges Recht, zu erwählen. Aus Bischöfen zu Rom seien die Päpste Herren der Welt geworden, so, wie z. B. die Grafen von Habsburg zu Kaisern von Oesterreich aufgestiegen seien. Diese Vergleichung wird zugestanden, ja sie wird geltend gemacht; denn eben daraus, heißt es, folge ja das unantastbare Recht der Päpste, eben daraus folge, daß jede Reformation, welche mit ihnen breche, rechtlos und revolutionär sei.

Und so muß sich die ewige Weisheit meistern lassen von ihren Kindern auf der Gasse. Weil es ihr eine Zeitlang gefiel, die römischen Bischöfe als Werkzeuge ihres Heils und ihrer Wahrheit für die abendländische Christenheit zu brauchen, so — soll sie nun sich von diesen römischen Bischöfen brauchen lassen, wie es diesen beliebt; will sie das nicht, so wird sie eine Revolutionärin gescholten.

Und doch — es ist ja nicht einmal das der Fall, was vorausgesetzt wird; es ist ja nicht einmal zu irgend einer Zeit jene päpstliche Weltherrschaft wirkliche Thatsache gewesen, die man jetzt zur unverbrüchlichen Rechtsthatsache stempeln möchte. Das wirklich Thatsächliche ist dies: daß durch die Jahrhunderte hindurch, in welchen die germanische Völkerwelt, nachdem sie von den Romanen das Christenthum und die alte classische Bildung, beides in Pausch und Bogen, überkommen hatte, mühsam rang, die Fähigkeit selbstständiger, eigenthümlicher Erlebung und Gestaltung des gewaltigen Inhalts zu gewinnen — daß durch diese Jahrhunderte hindurch, in immer erneuerten Krisen furchtbaren Verfalls, je zuweilen germanische Herrscher, je zuweilen römische

Bischöfe den Beruf von Gott erhielten, ihre Zeit zu reformiren — und zwar, sie dadurch zu reformiren, daß sie bestehendes Formenrecht durchbrachen, und, aus dem Rechte ihres von Gott gegebenen, prophetischen Berufes, der Welt ein neues Gesetz, eine neue Verfassung gaben, so lange, bis Gott wieder andere Personen, in andern Stellungen, mit derselben Vollmacht, zu neuer Ordnung der Dinge senden wollte. Die Verdienste des Papstthums, alle diejenigen wahren Verdienste, durch welche sie das Papstthum groß gemacht haben, waren reformatorische Verdienste; die sie erwarben, indem sie, aus prophetischer Vollmacht, ihre Stellung thatsächlich zu einer höheren und eingreifenderen machten, als sie, dem Formenrechte ihrer Zeit gemäß, gedurft hätten. Dies Durchbrechen des Formenrechts muß ihnen, wo es wahrhaft aus göttlichem Berufe hervorging, gedankt werden. Es waren das Thatsachen, wie alle großen Thatsachen der Geschichte, die neues Recht machen, aber auch dies nur wieder auf so lange, als es Gott gefällt, Persönlichkeiten zu geben, welche in diesen Formen seinem Willen zu Werkzeugen dienen. Aus prophetischen Thaten, die das Formenrecht der Welt durchbrechen und reformiren, setzt sich die Geschichte zusammen. Und von allen derartigen Reformen ist vielleicht die Kirchenreformation des sechzehnten Jahrhunderts eine der am schonendsten an das bestehende Formenrecht angeschlossenen gewesen. Wäre indeß auch das Gegentheil der Fall, so wäre sie darum nicht minder im Rechte. Die Reformatoren waren prophetisch berufene Männer, so gut wie Gregor VII. zu seiner Zeit, so gut wie Karl der Große zu seiner Zeit. Will man alle diese Männer nach dem bestehenden Formenrechte ihrer Zeit messen, so haben sie es alle gebrochen. Will man zwischen eigenmächtiger Revolution und prophetischer gottgewollter Reformation keinen Unterschied zulassen, will man zu jenen „recht eigentlich Unglücklichen" gehören, von denen Irenäus spricht, die um der Lügenpropheten willen die Gnade der Prophetie überhaupt aus der Christenheit vertreiben möchten — dann freilich ist die Reformation, dann aber ist, wie sie, überhaupt alles Gewordene in der Geschichte als revolutionäre Thatsache, als widerrechtlicher Zustand, gerichtet. Klar ist aber, daß, die so reden, am allerwenigsten je ein wirklich begründetes Recht aufweisen können. Das, was sie als bestehendes

Formenrecht geltend machen möchten, und woran sie die Welt, ja woran sie den ewigen Weltregierer binden wollen, erweist sich gerade dann als ebenfalls nur Ausgeburt von Thatsachen, die einst bestehendes Recht durchbrachen, und von Gedanken, Wünschen, Ansprüchen, die nicht einmal das für sich anführen können, auch nur je zu irgend einer Zeit wirklich zu Thatsachen geworden zu sein.

Aus einem solchen Gemische, von Thatsachen, die einst widerrechtlich waren, und von Gedanken, die nicht einmal je Thatsachen wurden, besteht auch dasjenige historische Recht, welches man, mit Ausschluß des Rechtes Gottes, sich seine Werkzeuge frei zu berufen, in der Kirche Christi gegen die Reformation geltend machen möchte. Die sichtbare Kirche mit ihren nach dem Rechte der Formen beglaubigten Trägern, gegen die unsichtbare Kirche mit ihren durch Gottes Vollmacht ausgerüsteten Werkzeugen! Indeß diese sichtbare Kirche — sieht man sie genauer an, so ist sie, eben weil sie aus dem steten Wechsel menschlicher Thaten und Ansprüche sich aufbaut, eine eigentlich stets unsichtbare, nur auf Fiction beruhende; jenes sichtbare Weltreich der Päpste, von welchem man träumt, war stets nur ein Traum, und wird es stets bleiben. Aber die unsichtbare Kirche, wiewohl sie unsichtbar ist, wiewohl sie keinen Anspruch darauf macht, ihre Angehörigen in allen Lebenslagen mittels einer durch Beweis in aller Rechtsform zu beglaubigenden Autorität sicher zu stellen — sie erweist sich, näher betrachtet, als die zuletzt doch allein wirkliche, allein sichtbare in fortwährenden Beweisen des Geistes und der Kraft. Denn wer da sehen will, statt zu glauben, der härmt sich und ereifert sich, und sieht je länger je mehr doch nichts woran er wahrhaft glauben kann; wer aber glauben will auch ohne zu sehen, für den wird es wahr werden was der Herr sagt: habe ich dir nicht gesagt, so du glauben würdest, so solltest du die Herrlichkeit Gottes sehen.

Buchdruckerei von Otto Hendel in Halle.